Repopart

سلسلۂ نصاب تعلیم جامعۂ عثمانیہ

فلسفہ کی پہلی کتاب

یعنی ریبوپارٹ کی "پرائمر آف فلاسفی" کا ترجمہ

از

ڈاکٹر میر ولی الدین ایم۔ اے، پی، ایچ، ڈی،

شایع کردہ

شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ سرکار عالی، حیدرآباد (دکن)

مطبوعہ

مطبع معارف دارالمصنفین اعظم گڈھ

۱۳۴۶ھ ۱۳۳۷ف ۱۹۲۸ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

انگریزی مین "مقدمۂ فلسفہ" (انٹراڈکشن ٹو فلاسفی) کے نام سے چھوٹی بڑی متعدد کتابین موجود ہین، ان کا مقصد جیسا کہ نام سے ظاہر ہے مبتدیون کو فلسفہ سے روشناس کرنا ہے، ان مین سے بعض ترجمے ہین، جو زیادہ بہتر ہین، مثلاً پالسن اور کلپے کا مقدمۂ فلسفہ جرمن سے ترجمہ ہے، لیکن جس سرزمین کے ایک بڑے نامور فلسفہ ساز (ہیگل) کا دعویٰ ہو کہ "مجھکو صرف ایک شخص سمجھا ہے، اور وہ بھی نہین سمجھا" اس کے ہموطن مبتدیون کی سطح تک مشکل ہی سے تنزل کر سکتے ہین،

انگریزون کی فلسفہ دانی اور فلسفہ فہمی جرمن والون کے نزدیک کیسی ہی حقیر و کم مایہ کیون نہ ہو، لیکن اتنا ضرور ہے، کہ وہ تھوڑا بہت جو کچھ بھی جانتے یا سمجھتے ہین اسی کو سمجھانے اور ذہن نشین کرانے پر یقیناً زیادہ قادر ہین، تفہیم و تعبیر کی اس قدرت کا ایک عمدہ نمونہ پیشکش رسالہ ہے، چند اوراق کی گنجایش مین مصنف نے فلسفہ کی ماہیت و تقسیم اس کے مسائل و مذاہب اور ساتھ ہی ڈھائی ہزار سال کی تاریخ فلسفہ کا خاکہ جس جامعیت و اختصار، خوبی اور حسن بیان کے ساتھ کھینچ دیا ہے کم از کم انگریزی زبان مین ترجمہ تو ترجمہ کسی تصنیف نے بھی اس مقصد کو اس سے زیادہ کامیابی کے ساتھ نہین پورا کیا ہے،

انگریزی سے بہت زیادہ ایسی کتاب کی احتیاج اردو کو تھی،مسرت کی بات ہے، کہ جامعہ عثمانیہ کی بدولت اردو کا دامن بھی اس سے خالی نہ رہا، جامعہ نے نہ صرف اس کی اشاعت کو اپنی طرف سے قبول کیا، اور مترجم کی انعام سے حوصلہ افزائی و قدرشناسی کی، بلکہ اپنی زبان کی یہ خدمت خود اسی کی اولین پیداوار کے ایک فرزند ڈاکٹر میر ولی الدین ایم اے کا کارنامہ ہے،

ڈاکٹر وہ اب ہوئے اور ابھی سمندر پار ہی ہین، لیکن یہ خدمت انھون نے تمامتر طالبعلمی کے زمانہ مین انجام دی، جب وہ فلسفہ کے صرف گریجویٹ تھے، اور ایم اے کی تیاری کر رہے تھے،

جن لوگون کی اس افسوسناک حقیقت پر نظر ہے، کہ تعلیم جدید کے نام لیوا عام طور سے طالب علمی ہی مین نہین، بلکہ معلّمی پر فائز ہو کر بھی، اس زبان مین، جس کو اپنی کہتے ہین، الکن او گونگے ہی رہتے ہین، اور جس مرض کو دور کرنے کے لیے خود جامعہ عثمانیہ وجود مین آئی ہے وہ یقیناً جامعہ کی آئندہ کامیابیون کے لیے اس ترجمہ کو ایک فال نیک قرار دین گے اس حقیقتِ بالا پر اگر اتنا اور اضافہ کر لیا جائے، کہ کتاب اپنی جگہ پر لاکھ ابتدائی اور صاف سلیس سہی، پھر بھی تاریخ یا افسانہ نہین، بلکہ فلسفہ ہے، تو جس شخص کو ترجمہ کی مشکلات کا کچھ بھی اندازہ ہے، وہ مترجم کو اوسکے قلم کے اس نقش اوّل پر مبارکباد دیئے بغیر نہین رہ سکتا،

"قیاس کن زگلستان من بہار مرا"

خدا نے چاہا تو نقش ثانی کی بہار بھی دور نہین،

وہ جب یہان بی۔ اے اور ایم۔ اے کے طالب علم تھے تب بھی سچے طالب علم تھے، اور نظر محض امتحان پر نہ تھی، صرف پڑھتے نہ تھے، سوچتے بھی تھے، اسی نے ان کو فلسفہ مین صحیح راہ پر ڈالا اور اس کے بدنام نتائج سے محفوظ رہے، خیر ہندوستان کی خزان دیدہ دنیا مین اس پر چندان تعجب نہ تھا،

لیکن اُن کے کبھی کبھی کے خطوط سے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ٹیمس کے سراپا بہار کنارون پر پہنچکر بھی آنکھین خیرہ نہین ہوئی ہین، نہ نگاہ صرف بازاری قیمت بڑھانے والی ڈگری تک محدود ہو کر رہ گئی ہے، اس لیے پوری امید ہے کہ ان کا قلم پی اچ ڈی کا امتحانی مقالہ لکھنے کے بعد خشک نہ ہوگیا ہوگا، اور اگر کبھی خشک ہوگا بھی تو تحصیلِ فلسفہ کے اس ایک ہی اور سچے نتیجہ پر پہنچنے کے بعد کہ

"صدیون فلاسفی کی چنان اور چنین رہی | لیکن خدا کی بات جہان تھی وہین رہی

پھر اس کے بعد اور کیا رہجاتا ہے، سوا اسکے کہ عقل و دانش کے دفتر مین آگ لگا کر آدمی کو جس کا ہونا چاہیئے، اسی کا ہو جائے،

صد کتاب و صد ورق در نار کن،
جان و دل را جانب دلدار کن،

والسلام

عبدالباری ندوی
معلم فلسفہ جامعۂ عثمانیہ حیدرآباد (دکن)

۱۵ اپریل ۱۹۲۸ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حصّہ اوّل

فلسفہ اور اُسکے مختلف شعبے

باب ۱

مُقدّمہ

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فلسفہ ایسا مضمون ہے جس تک صرف چند ہی عقول یا اذہان کی رسائی ہوتی ہے، جس کے مطالعہ کا شغف محض اُنھین لوگون کو ہوتا ہے جو عملی نہین ہوتے اور جنھین اس سے بہتر کوئی اور مشغلہ نہین ملتا کہ اپنے دماغ کو ایسے مسائل کے حل کرنے کی تکلیف دین جنکا تعلق زیادہ تر آسمان سے ہوتا ہے نہ کہ زمین سے، وہ ایسے تجریدی افکار سے بحث کرتے ہین جنکا واقعی زندگی مین کوئی مصرف نہین، لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے،

جو چیز کہ انسان کو حیوان پر تفوق و برتری بخشتی ہے، وہ اسکی قوتِ فکر یا عقل ہے، حیوان دیکھتا ہے سنتا ہے اور یاد بھی رکھتا ہے لیکن وہ ان قویٰ کا استعمال صرف اپنی فوری حاجت و ضرورت کے رفع کرنے کے لیے کرتا ہے، لیکن انسان حیات و فطرت کے مختلف مظاہر و آثار کو دیکھتا ہے، تعقلات و تصورات قائم کرتا ہے اور پھر یہ کوشش کرتا ہے کہ بذریعہ استدلال مختلف واقعات و مظاہر کے درمیانی تعلق و باہمی ربط کو دریافت کر کے ان کو ایک نظام مین منسلک کر دے تاکہ اشیاء کو واضح طور پر

سمجھ سکے۔ جب انسان اس طرح فکر کرتا ہے تو ہم کہتے ہین کہ یہ فلسفیانہ فکر ہے۔ جب ہم کسی شے کے متعلق (خواہ وہ مادّی ہو یا مجرد) مذکورۂ بالا طریقہ سے سوچتے یا فکر کرتے ہین مفصلۂ ذیل سوالات کے جواب دینے کی کوشش کیجاتی ہے:-

۱- وہ شے جس پر ہمارا ذہن فکر و تامل کر رہا ہے کیا ہے؟

۲- اس شے یا تصور کی اصل کیا ہے،؟

۳- دیگر اشیا، و تصورات سے اس کا تعلق کیا ہے؟

بالفاظ دیگر ہم اشیا، تصورات کی حقیقت یا ماہیّت اور انکی اصلیت و تعلق پر غور و فکر کرتے ہین، یہ ہر شخص کسی نہ کسی وقت ضرور کرتا ہے، لہذا ہر معمولی فکر و فہم کا آدمی جو حسی لذّات کا بالکلیہ شکار نہین ہو گیا ہے اور تمام تر مادّی تعیشات مین مبتلا نہین ہے وہ بالضرور کسی نہ کسی حد تک فلسفیانہ طور پر فکر کرتا ہے اور اسلیے لازماً تھوڑا بہت فلسفی ہوتا ہے، لیکن اس قسم کا آدمی جو گاہ گاہ غور و فکر سے کام لیتا ہے، اور تحقیق و تدقیق یا شک و تامل کرتا ہے اور اشیاء کے متعلق کوئی خاص یقین اور نقطۂ نظر رکھتا ہے، محدود معنی کے لحاظ سے فلسفی نہین کہلایا جاتا، بالکل اسی طرح جسطرح کہ وہ شخص جو اپنی روزمرہ زندگی مین ٹوٹے ہوئے شیشون یا بگڑے ہوئے قفلون کو درست کرلیتا ہے، وہ شیشہ گر یا قفل ساز نہین کہلایا جاتا، کیونکہ عموماً شیشہ گر یا قفل ساز وہی شخص کہلاتا ہے جو اس پیشہ کو اپنی زندگی کا مقصد قرار دے لیتا ہے اور جو نہ صرف اس فن کی خاص تعلیم پاتا ہے بلکہ اپنی مسلسل مشق و تمرین کی بدولت اس پیشہ مین کامل مہارت پیدا کرلیتا ہے، وہ ایک بے ہنر آدمی کی بہ نسبت اس خاص طریقہ اور عمل کو بخوبی جانتا ہے جسکے ذریعہ سے تھوڑی سی مشقت سے زیادہ اطمینان بخش نتیجہ حاصل کرسکتا ہے، اسی طرح پورا فلسفی وہ ہے جس نے اپنی حیات کا اصلی مقصد ماہیتِ اشیاء کا مطالعہ، انکی تحقیق اور فکر و تامل قرار دے لیا ہے، اس کے آلات وادوات افکار ہین، مشق و ممارست کی وجہ سے اس مین اشیاء کا بعجلت ادراک کرنے کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، اور جس طرح کہ مختلف صنّاع عموماً

اپنے پیشہ کی جزئیات وتفصیلات سے واقف اور ان کے متعلق جدید ترین اختراعات وانکشافات سے باخبر ہوتے ہین، یا کم از کم انھین واقف وباخبر ہونا چاہیئے، اسی طرح فلسفی کو چاہیئے کہ ان سوالات کے متعلق، جو اس کے ذہن پر قبضہ کئے ہوتے ہین، ان تمام باتون سے آگاہ ہو جو گذشتہ فلسفیون نے کہی ہین، لیکن ہم فلسفی کیون نبین، ؟ اس سے کیا حاصل ؟ ارسطو کے خیال کی رو سے تجسّس واستعجاب نے سب سے پہلے انسان کو فلسفیت کیجانب راغب کیا، چونکہ انسان کائنات کے مختلف مظاہر سے گھرا ہوا ہے، حیات اور اس کے تغیرات کا مقابلہ کرتا ہے، اسلیئے اس مین تجسّس واستعجاب پیدا ہوتا ہے اور وہ کیون ؟ کیسے ؟ اور کہان ؟ کے سوالات شروع کر دیتا ہے، کائنات ومافیہا اسکے لیے ایک معمہ ہے، اور اس معمہ کو حل کرنے کی کوشش فلسفہ ہے، پہلے پہل اپنی غرض وضرورت انسان کو اس کام پر آمادہ کرتی ہے، چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ علم ہندسہ کی ابتدار مصریون مین ہوئی، کیونکہ انھین دریائے نیل کے سالانہ سیلاب کے بعد اپنی ملکیت کے حدود کا تعین کرنا پڑتا تھا، خانہ بدوش کلدانیون نے ہیئت کا مطالعہ اسلیے کیا کہ انھین اپنے گلون کی رہبری کرنی تھی، انسان زندگی کے معمون کو حل کرنے کی اسلیے کوشش کرتا ہے کہ وہ یہ جاننے کے قابل ہو جائے، کہ کس طرح عمل کرنا چاہیئے اور اپنے اغراض ومقاصد کی کسطرح حفاظت ونگہبانی کرنی چاہیئے، خواہ یہ اغراض مادی ہون یا روحانی، ذہن انسانی ان معمون کو حل کر کے دنیا اور زندگی کے متعلق ایک واضح متوافق اور صحیح بصیرت حاصل کرنا چاہتا ہے، یہ مسائل مختلف ومتعدد ہین، زمین سے لیکر جس کو ہم روندتے ہین ستارون سے مزین آسمان تک عقل انسانی کے لیے غور وفکر کا کتنا سامان ہے ! اور ہمارے جہل کا صحرا کتنا وسیع ہے، اسی ظلمات مین انسان کا ذہن آبحیات کے چشمہ کو ڈھونڈھ نکالنے کیلئے ہر روز کوشان ہے اور نوعِ انسان کے افادہ کی خاطر اسرار فطرت کے حجاب کو اٹھانے کے لیے ہر دم ساعی ہے، جہل سے بچنے کی کوشش ہی سے رفتہ رفتہ علم کا شوق پیدا ہو جاتا ہے، جس کے بعد ہم صرف علم ہی کی خاطر جاننا چاہتے ہین، نہ کہ کسی عملی فائدہ یا غرض سے، انسان مین فطرۃً علم کی خواہش ودیعت ہے،

یہ خواہش جو اس کے سینے مین مضبوطی کیساتھ جڑ پکڑے ہوئے ہے، ناقابلِ استیصال ہے، یہی وہ تہیج ہے، جو عقل کے نشو ونما کے ساتھ قوی ہوتا جاتا ہے اور حیات و وجود کے اساسی حقائق کو اور اشیاء کے باہمی ربط و تعلق کو جاننے کی کوشش کرتا ہے، جو انسان کو فلسفیانہ طور پر فکر کرنے کیلئے مجبور کرتا ہے، انسان کو اپنے جہل اور نادانی کا شعور ہوتا ہے، وہ شک کرنے لگتا ہے، وہ تعقلات و تصورات قائم کرتا ہے، اور انکی صداقت کا اطمینان حاصل کرنا چاہتا ہے، اس طرح سے جو صداقت حاصل ہوتی ہے اس کا تعلق افکارِ مجردہ ہی سے نہین بلکہ عملی زندگی سے بھی ہوتا ہے، لہذا فلسفہ نام ہے، اشیاء کے مخفی علل کے جاننے کی خواہش اور جد وجہد کا، تاکہ ہمارے تصورات اور ہمارے افعال مین ایک کامل استواری پیدا ہو جائے اور ہمارے فکر وعمل مین ایک طرح کی مطابقت و موافقت قائم ہو جائے، اسکی غایت جہل سے گریز، صداقت کی جستجو اور ان اغلاط کی پردہ دری ہے جو نمائشی سچائی کے ناپائدار نقاب مین اپنے آپ کو مستور کر لیتی ہین،

لفظ فلسفہ کی اصل و تاریخ کے بیان سے اس دعویٰ کی توضیح و توجیہ ہو گی، یونانی مؤرخ ہیروڈوٹس کے نزدیک کریسس نے سولن سے کہا تھا کہ "مین نے سنا ہے کہ تم نے فلسفیت کے پیچھے بہت سے شہرون کی سیاحی کی ہے"، جس سے اسکی مراد یہ تھی کہ حصولِ علم کی سعی مین تم نے بہت سے مقامات کی سیر کی ہے، ہری کلیس نے فلسفہ کے لفظ کو حصولِ تہذیب کے معنی مین استعمال کیا ہے، بہرحال اس لفظ کی ابتدا اعترافِ جہل اور اشتیاقِ علم کے معنی سے ہوئی ہے، فیثاغورث (مگر اس مقولہ کا انتساب سقراط کی جانب کرنا زیادہ صحیح ہو گا) نے کہا ہے کہ "علم و حکمت کا تعلق محض خدا سے ہے اور انسان صرف جاننے کی کوشش کر سکتا ہے، وہ حکمت کا شیدا و عاشق بن سکتا ہے، وہ حصولِ علم کی تمنا اور صداقت کی جستجو کر سکتا ہے"، ذہن کی اسی حالت پر "فلسفہ" اور "فلسفی" کا لفظ دلالت کرتا ہے جس کے معنی "عاشقِ حکمت" کے ہین، ابتداءً اس لفظ کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا تھا

جو کسی قسم کا مادّی یا ذہنی کمال رکھتا تھا، مثلاً ایک مغنّی، طبّاخ، ملّاح، یا نجار پر لیکن رفتہ رفتہ اس کا اطلاق صرف ایسے شخص پر ہونے لگا جسمین کوئی ذہنی کمال ہوتا تھا، چنانچہ سقراط نے انکسار سے اپنے آپ کو فلسفی کہا تھا (یعنی طالب حکمت) تاکہ اس کا امتیاز سوفسطائیہ یا حکمت فروشون سے ہو جائے، جو پھیری والے تاجرون کی طرح کوچہ و بازار مین چکر لگاتے اور ہر علم کو ثمن قلیل پر فروخت کرتے تھے، اور مشتری بھی اوسکو صرف علمی استفادہ کی خاطر خریدتے تھے،

غرض معلوم یہ ہوا کہ فلسفہ تمام ممکنہ مسائل سے بحث کرتا ہے، ایک نقطہ مین یون کہو کہ وہ کائنات سے بحث کرتا ہے، ہم مسائلِ فلسفہ کو تحقیق و تدقیق کے نہج اور موضوعِ بحث کے لحاظ سے تین اصناف مین تقسیم کرتے ہین،

۱۔ مسئلۂ وحدت یا وہ مسئلہ جسکا مبحوث عنہ وہ مبدا اساسی ہے، وہ قادر و خلّاق قوت ہی جو حیاتِ کائنات کا سرچشمہ ہے، جو حصہ اس مسئلہ سے بحث کرتا ہے وہ مابعد الطبیعیات کہلاتا ہی،

۲۔ مسئلۂ کثرت یا دنیا کے لاتعد ولاتحصی مظاہر و آثار کا مسئلہ، یہ حصہ فلسفۂ طبعی کا ہے،

۳۔ مسئلۂ مخلوقات منفردہ، جنمین انسان ہمارے لیے سب سے زیادہ اہم اور ضروری ہے،

پھر نفسیات یا وہ علم جو انسان کے حیاتِ ذہنی سے بحث کرتا ہے ان تین چیزون کو شامل ہے:-

۱۔ طریقۂ فکر و اخذ نتائج بذریعہ فکر:- یہ حصہ منطق کہلاتا ہے، اور اس کا مقصد و منشا، صداقت کے تصور کی ترقی و تکمیل ہے، (۲) جذبات:- اس کو جمالیات کہتے ہین، یہ تصور جمیل کو ترقی دیتا ہی،

۳۔ خواہش:- یہ اخلاقیات کے دائرہ مین داخل ہے، تصور خیر اس کا موضوع ہے،

پروفیسر سلی کہتا ہے کہ "وقوف کی نفسیات منطق کے علم کا مبنی و اساس ہے جو ان قوانین و قواعد کو منضبط کرتی ہے جن کے ذریعہ سے ہم یہ معلوم کرسکتے ہین کہ ہم صائب طریقہ سے فکر و استدلال کر رہے ہین، احساسات کی نفسیات پر جمالیات مبنی ہے، جو جمیل اور قابل تحسین چیزون کا ایک معیار

متعین کرتی ہے[۱]"،

حصولِ خیر کے لیے کردار انسانی فرض کا تابع ہوتا ہے، فرض قانون کو مستلزم ہے اور قانون یا تو فطرت (نیچر) کا ہوتا ہے یا عقل انسانی کا آفریدہ، لہذا فلسفۂ قانون کی بھی ضرورت ہے، جو مسائل افراد کے باہمی ربط و علائق سے بحث کرتے ہین، ان سے ایک اور فلسفیانہ نظام رونما ہوتا ہے جسکو اجتماعیات (سوشیالوجی) کہتے ہین، اور جسمین "فلسفۂ تاریخ" بھی شامل ہے،

لہذا فلسفہ کے مصرحۂ ذیل شعبے قرار پاتے ہین،

۱- مابعد الطبیعیات، ۲ فلسفۂ طبیعی، ۳- نفسیات (۴) منطق (۵) جمالیات، (۶) اخلاقیات، (۷) فلسفۂ قانون (۸) اجتماعیات و فلسفۂ تاریخ،

باب ۲

"مابعد الطبیعیات"

۱- کائنات اور اس کے تمام مظاہر پر حکیمانہ یا علمی نقطۂ نظر سے دو طرح پر بحث ہو سکتی ہے، ایک نقطۂ نظر سے تو ہم ان صور و اشکال کی تحقیق کرتے ہین جنمین کائنات ہمین (یعنی ہمارے حواس کو) ظہور پذیر نظر آتی ہے، باقی نامعلوم و ناممکن العلم علل سے قطع نظر کر لیتے ہین، دوسرے نقطۂ نظر سے ہم مظاہر و آثار کی حقیقت و ماہیت پر غور کرتے ہین اور اس امر سے سروکار نہین رکھتے کہ یہ ہمارے حواس پر کس طرح اثر کرتے ہین، پہلا نقطۂ نظر ایجابی یا جزئی علوم کا ہے، اور دوسرا مابعد الطبیعیات کا،

ہر علم (سائنس) چند تعقلات کو بطور آلات و ادوات کے استعمال کرتا ہے، وہ ان کی قدر و قیمت سے تعرض نہین کرتا، جنکو وہ اپنے مقصد کے لیے موجود و مہیا پاتا ہے وہ انھین محض قبول کر لیتا ہے،

[۱] (The Human Mind نفس انسانی صفحہ ۱۲)

یہ تعقلات زمان ومکان، کمیت وکیفیت، علت ومعلول، حرکت وقوۃ، مادّہ وصورت وغیرہ ہین، یعنی وہ تمام تعقلات جو موجودات پر عائد ہوتے ہین، یہ ایک امر مسلّم ہے کہ ہر علم کی رو سے کسی واقعہ کی علت دوسرے واقعہ کے سوا اور کچھ نہین ہوسکتی، مثلاً حرکت کی علت حرکت ہوتی ہے، آواز کی علت ہوا کا تموج وتحرک ہوتا ہے، یعنی ایک دوسری حالت یا شرط کے سوا کوئی اور چیز نہین، چنانچہ علمائے سائنس اپنے اپنے مضمون کے دائرہ مین مادّہ کے مختلف مظاہر اس کے صُور وتغیرات کے متعلق جسطرح کہ ان کو ادراک ہوتا ہے، تحقیق وتدقیق کرتے ہین اور یہ دریافت نہین کرتے کہ مادّہ کیا ہے اور کیون ہے، وہ صرف یہ جاننا چاہتے ہین کہ کیسے ہے؟ انکی اقلیم علم خاص حدود (یعنی واقعات تجربہ) کے اندر محدود رہے، مگر انسان کی روح کو صرف اس طرح کے علم سے تسکین وتشفی نہین ہوتی، سریع الزوال ظواہر جیسے مادّی دنیا بنی ہے، یہ بالذات ومستقلاً موجود نہین ہین کوئی نہ کوئی چیز ایسی ہونی چاہیئے جو مستقل اور ازلی ہو، ضرور کوئی مخفی ومستور قوۃ ایسی ہونی چاہیئے، جو کسی حد تک ہمارے اس ارادہ سے مشابہ ہو جس سے کہ ہم اپنے جسم کو حرکت دیتے ہین، کوئی نامتناہی ابدی اور مطلق ہستی ہونی چاہیئے جو تمام موجودات کی علت قرار دیجائے اور جسکو مذہب کی زبان مین خدا کہتے ہین، لہذا ایک ایسے علم کی بھی ضرورت ہو جو اپنی تحقیق وتدقیق کا موضوع ان تعقلات کو قرار دے جنکو دوسرے علوم مسلمات سمجھ کر استعمال کرتے ہین اور جنکی توجیہ غیر ضروری خیال کرتے ہین، یہی علم مابعد الطبیعیات ہے، یہ مادّی دنیا کے ان قوانین اور واقعات سے بحث نہین کرتا جو ہمارے حواس پر منکشف ہوتے ہین، بلکہ یہ خود ہمارے حواس کی شہادت اور اشیاء کی حقیقت وماہیت پر غور کرتا ہے اور انتہائی علل کا پتہ لگانے کی کوشش کرتا ہے، یہ واقعات کو صرف فہمِ عام کی ضمانت پر قبول نہین کرلیتا بلکہ کسی نامعلوم شے کی جستجو کرتا ہے، جس پر دیگر علوم بلاپس وپیش اپنی عمارت کھڑی کرتے ہین، اشیاء کے علم سے تشفی نہ پاکر (جو ممکن ہے کہ حقیقتہً

کچھ ہون اور ہمین کچھ اور نظر آتے ہون) مابعد الطبیعات اس چیز کو جاننا چاہتی ہے جو فطری مظاہر و آثار کے مابعد و ماوراء ہے،

ہم کہہ سکتے ہین کہ یہان مخفی و مستتر مبادی پر قابو پانے کی کوشش کرتی ہے جو اس دنیا کو حرکت دے رہے ہین، یہ "نامعلوم" کے اسرار کی محرم بننا چاہتی ہے اور اس طرح جسمِ کائنات کی نبض کو چھونا چاہتی ہے،

نامعلوم و پر اسرار ہستی کے پانے کا وہی شوق جو غیر متمدن و سادہ لوح اذہان کو توہمانہ حد تک لیجاتا ہے، فلسفی کو مابعد الطبیعاتی تفکر کی طرف راغب و مائل کرتا ہے، لہذا مابعد الطبیعیات علّت آخری یا اولی کی تحقیق کرتی ہے اور موجود حقیقی کا علم ہے، یہ فلسفہ کا وہ حصہ ہے جو فلسفیانہ تحقیقات کے نہایت عام اور ہمہ گیر سوالات سے بحث کرتا ہے،

۲- کیا مابعد الطبیعات کبھی اپنے منزل مقصود کو پہنچیگی، یا ہمیشہ اس عظیم الشان "نامعلوم" کے آستانہ پر صرف دریوزہ گری ہی کرتی رہیگی، اور کائنات کے انگنت معمون اور ان کے مشکلات کو حل کرنیکی کوشش ہی مین سرگردان رہے گی؟ یہ وہ سوالات ہین جنکے جواب دینے کی ہم جسارت نہین کر سکتے یہ سوال کہ آیا عقل انسانی کسی زمانہ مین ان مسائل کو حل کرنے کے قابل بھی ہوگی یا مابعد الطبیعیات سعی لاحاصل ہی کے آزار مین مبتلا ہے، ہمیشہ سے حکیمانہ و فلسفیانہ دنیا کے زیر بحث رہا ہے، کہا جاتا ہے کہ مابعد الطبیعات اور شاعری کے اعلیٰ مراتب دونون دراصل ایک ہین اور "عالم مابعد الطبیعات وہ شاعر ہے جس نے اپنے فرض منصبی کو فراموش کر دیا ہے، کیونکہ وہ ایک ایسی چیز کا جویا ہے جو واقعاتِ عالم سے ماوراء ہے،

والٹیر کا قول ہے کہ "مابعد الطبیعات ذہن کا فسانہ ہے اور اقلیدس سے بھی زیادہ دلچسپ ہے، کیونکہ اقلیدس مین ہمین پیمائش و شمار کی دائمی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے، برخلاف اس کے

مابعد الطبیعات مین ہم محض خوابِ شیرین کے مزے لیتے رہتے ہین،

مسٹر بکل نے اپنی کتاب "تمدنِ انگلستان" مین لکھا ہے کہ: مابعد الطبیعات کا طریقۂ تحقیق یہ ہے کہ ہر شخص اپنے اعمالِ ذہنیہ پر غور کرتا ہے، اور یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس کے ذریعہ علم کے کسی شعبہ مین کسی قسم کا اکتشاف عمل مین نہین آیا۔"

اور لڈوگ بشنر ("مادہ وقوۃ" کا شہرۂ آفاق مصنف) اپنی کسی آخری کتاب مین کہتا ہے کہ نفسیات، منطق، جمالیات، اخلاقیات، فلسفۂ قانون، اور تاریخ فلسفہ ہر ایک کے وجود کا کوئی سبب یا علت ضرور ہے، اور ذہن انسانی کو چاہیئے کہ ان کا مطالعہ کرے، مگر مابعد الطبیعات ایک ایسا علم ہے جو اس شے سے بحث کرتا ہے جو مافوق الفطرت وماوراء حواس ہے، لہذا اس کو ابطاقِ نسیان کے حوالہ کر دینا چاہیئے،

۳- مابعد الطبیعات کا لفظ ان مسائل کے بہت بعد موضوع ہوا جنسے کہ یہ بحث کرتا ہے، ان مسائل پر ایونیا کے فلسفی اور فلاطون نے بحث کی تھی، چنانچہ فلاطون اس علم کو جدلیات کہتا ہے، مابعد الطبیعات اس شے سے بحث کرتی ہے جو فطرت کے ماوراء ہے، ایک ادبی واقعہ نے اس لفظ کو موضوع کیا ہے، ابتداءً یہ اس معنی مین استعمال نہین کیا جاتا تھا، ارسطو کے احباب واتباع نے اس کے ان تصانیف کو جنہین ماہیت اشیاء سے بحث کیگئی تھی اور جنکا نام "فلسفۂ اولی" تھا یکجا کر کے اس مجموعہ کو اس حصہ کے بعد رکھا جسکو ارسطو نے طبیعات کہا تھا، لہذا اس کا نام "مابعد الطبیعات" ہو گیا (یعنی جو طبیعات کے بعد ہے) قدیم یونانی فلسفہ مین طبیعاتی ومابعد الطبیعاتی مسائل کے درمیان واضح طور پر فرق نہین کیا گیا تھا، یونان مین طبیعات کے وہی معنی تھے، جو ہم اس وقت مابعد الطبیعات کے لیتے ہین، اس کے بعد سے اس لفظ کی مختلف طور پر تعریف کیگئی ہے، جرمن فلسفی اولف نے اسکو "وجودیات" (آنٹالوجی)

یا علم الکون، یا علم موجود حقیقی کہا ہے، جو اس علم سے متمائز ہے جو آثار و مظاہر عالم سے بحث کرتا ہے

ہارٹمان نے مابعد الطبیعاتی مسائل سے "ذات غیر شاعرہ" کے زیر عنوان بحث کی ہے،

کانٹ کا خیال تھا کہ عقل انسانی کی تخلیق ہی کچھ ایسی افسوس ناک طریقہ پر ہوئی ہے کہ وہ ان سوالات کی طرف زیادہ دوڑتی ہے، جنکا تعلق غیر محسوس اشیار سے ہے، اس نے اپنی کتاب "انتقاد عقل نظری" مین اس امر کا مطالبہ کیا کہ مابعد الطبیعاتی مسائل پر بحث کرنے سے پہلے فہم انسانی اور اس کی قوتون کی ایک ابتدائی تحقیق کر لینی چاہئیے، (اس کا نظام فلسفہ انتقادیت کہلاتا ہے،)

انگلستان مین جو فہم عام کی سرزمین ہے، سوائے چند کے (خصوصًا برکلے) کسی نے مابعد الطبیعاتی افکار کی جانب توجہ نہین کی، کسی بعد مین آنیوالے باب مین مین مختلف مابعد الطبیعاتی مسائل اور ان مذاہب سے بحث کرونگا، جو ان کے حل کرنے کی کوشش مین سے پیدا ہوتے ہین،

باب ۳

"فلسفہ طبعی"

۱۔ انسان جس چیز کی تحقیق و تدقیق کرتا ہے وہ یا تو (اپنے محدود معنی کے لحاظ سے) فطرت یعنی مرئی اشیار کا وہ نظام ہے جو لفظ "دنیا" سے مفہوم ہوتا ہے، "یا ذہن" یعنی وہ قوت ہے جو اس دنیا کا ادراک کرنے، اس کو جاننے اور اس پر فکر کرنے کے قابل ہوتی ہے، مدرک بحواس اشیار بہ نسبت تعقلات مجردہ کے ہماری توجہ کو اپنی جانب زیادہ منعطف کرتی ہین، کیونکہ تعقلات مجردہ اس رویت بالغہ کا نتیجہ ہوتے ہین، جبکہ ذہن خود اپنی طرف متوجہ ہونے اور فکر کرنے کے قابل ہو جاتا ہے، بچہ اوّلاً ان چیزون کے نام یاد کرتا ہے جو اپنے رنگ، وزن اور

آواز کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہین یعنی جو مدرک بحواس ہوتی ہین، اقوام کے خیالات اور تصوّرات ہی جو تہذیب و تمدّن کے ابتدائی مراحل مین بالکل بچون کے سے ہوتے ہین، اور قومی افکار کا نشو و نما اسی رفتار سے ہوتا ہے جس رفتار سے کسی فرد انسانی کا ذہنی ارتقا ہوتا ہے، اسکی تمثیل زبان سے مل سکتی ہے، زبان ادراکات حواسی کا اظہار ہے، یہ ان چیزون کا جو حواس کے ذریعہ ہم پر منکشف ہوتی ہین یا تو فہم اور فکر کے ذریعہ منتقل ہوتی ہین، کچھ نام رکھدیتی اور چند تعریفات مقرر کردیتی ہے، اب علم اللسان نے یہ ثابت کردیا ہے، کہ مادی اشیار کے نام جنکے وجود کا علم ہمین حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے، بہ نسبت ان الفاظ کے جنسے ہم "دیکھتے" "سنتے" اور اسی طرح کے دوسرے افعال کا اظہار کرتے ہین بہت پہلے وضع ہوئے ہین، لہذا سب سے پہلے فلسفیانہ تحقیقات کی توجہ مرئی مادہ یا اشیار کے اس مجموعہ کی طرف ہوئی ہے جس کو ہم دنیا کہتے ہین، اس کے مہمات مسائل یہ تھے ۱۔ مظاہر کا یہ انبوہ کثیر جس کا ہم ادراک کرتے ہین، اور یہ فطری مظاہر و آثار جو اس قدر بدلتے اور تغیرات جدیدہ کا لباس اختیار کرتے رہتے ہین کیا ہین؟ وہ جوہر یا عنصر یا مادّہ کیا ہے جو ان کا اساس ہے اور جو خود با اینہمہ تغیرات قائم و مستقل رہتا ہے، یہ سوالات فلسفہ طبعی کا موضوع بحث ہین جو فلسفہ ذہن سے جدا اور متمائز ہے ۲۔ اس مضمون پر فلاطون نے اپنے خیالات کا اظہار اپنے ایک رسالہ تیموس مین کیا ہے، اُسنے طبعی و مابعد الطبعی کے فرق کو واضح طور پر ظاہر کیا ہے، اس کے نزدیک فطرت، عالم تکون ہے جو عالم کون سے جدا ہے، فطرت کے متعلق ارسطو کے خیالات اور اس کا فلسفہ طبعی اسکی کتاب "طبعیات" مین مندرج ہے، زمانہ جدیدہ مین فلسفہ کا یہ حصہ کونیات (کاسمالوجی) کہلاتا ہے اور طبیعات کو اس کا ایک حصہ قرار دیا گیا ہے، ذہن انسانی نے اپنے نشو و نما کی ابتدائی حالت مین اپنی ذات پر فکر کرنے سے پہلے خارجی دنیا یعنی فطرت اور اس کی تحقیقات کیجانب توجہ کی، فطرت ایک وحدت ہے جو اپنے کو صورتون کی کثرت مین نمودار کرتی ہے اور آغاز آفرینش ہی سے نسل انسانی نے اس مستقل قانون

کو جان لینے کی کوشش شروع کی جو اس دائمی تغیر کے تحت مین پایا جاتا ہے فلسفہ طبعی کا مقصود و منشا اس عنصر اصلی کا دریافت کرنا ہے جو ان ظواہر مین مکنون و مستتر ہے، یونان کے اولین فلاسفہ (طالیس، انا کزیمندر انکسانس) نے ان مسائل کیطرف توجہ کی، بعض نے کہا اُن تمام مظاہر و آثار کے تغیرات کی اصل پانی ہے، بعضون نے خیال کیا کہ ہوا ہے، اسی لیے ان ابتدائی فلسفیون کو "فلاسفہ طبعیین" کہا جاتا ہے" انھون نے مادہ پر اس کے منور و منکشف ہونے کی حیثیت سے بحث کی، صداقت کی پرخار راہ مین گام زن ہونے والی یہی وہ پہلی ہستیان تھین، جنھون نے اوّل اوّل اس سفر کو شروع کیا، اور فطرةً آہستہ آہستہ اور تامل کے ساتھ قدم اٹھایا، کوشش کی کہ کثرت ظواہر کی توجیہہ کرین، مغالطات حواس سے بچین اور وحدت عالم کا تصور کر سکین، ایونیا کے فلسفیون کی مابعد الطبیعات تو ان کی طبیعات ہی سے پیدا ہوئی ہے، مگر اصحاب فیثا غورث کی مابعد الطبیعات ان کی ریاضیات پر مبنی ہے، اول الذکر اور اسکی دائمی حرکت سے دلچسپی رکھتے ہین، اور ثانی الذکر پر جس چیز نے اثر کیا وہ دنیا کا ہمہ گیر نظم و نسق ہے، اسکی وہ وحدت تناسب اور توافق ہے، جو اس کے ظاہری تخالفات مین پایا جاتا ہے، یعنی وہ ریاضیاتی علائق ہین جو تمام اشیاء مین موجود ہین، علم ہندسہ ہیئت اور موسیقی مین ہر چیز کی تحلیل بالآخر عدد مین کیجا سکتی ہے، عدد دنیا کا اصلی جوہر یا مبدء ہے، اشیاء اعداد محسوسہ ہین، عدد اشیاء کا جوہر ہے اور وحدت عدد کا جوہر ہے،

قرون وسطی مین جب کہ کیتھولک مذہب کا پورا پورا تسلط تھا مطالعۂ فطرت نظر انداز کر دیا گیا تھا، ایمان (محض کورانہ ایمان) اور روح کا اپنی ذات پر فکر کرنا یا ذات مطلق سے لَو لگانا، اس دور کے خصوصیات تھے، باقی علوم طبیعہ اور اس فانی وجود کے گریز یا ارضی مسائل پر غور و خوض کرنے کا موقع ہی نہ تھا، نہین،

سلہ فیثا غورثی عقائد کا فیثا غورث کے طرف انتساب ایک نہایت ہی غیر تاریخی امر ہے فیثا غورث چھٹی صدی قبل مسیح مین تھا ہم جہان تک اسکی زندگی سے واقف ہین اُسنے ایک قسم کے مذہب یا برادری کی بنیاد ڈالی تھی اور ایک زبردست اخلاقیاتی اور سیاسی قابلیت کا آدمی تھا، فیثا غورث کی تعلیمات کا ذکر نہ ارسطو کرتا ہے، نہ فلاطون بلکہ وہ اصحاب فیثا غورث کی تعلیم کا تذکرہ کرتے ہین،

بلکہ ان علوم سے ایک قسم کی نفرت پیدا ہو گئی تھی جو بالآخر عنقا ہو گئے، پروٹسٹنٹ مذہب کے عروج کے ساتھ حریت اور آزادی کی روح نے بھی بال و پر نکالے، ممالک جدیدہ کے دریافت ہونے سے اس کو بڑی مدد ملی، فلسفۂ قدیمہ کا مطالعہ پھر سے شروع ہوا، گالیلیو، کیپلر اور برونو وغیرہم نے کائنات کے مطالعہ پر توجہ مبذول کی جسکا نتیجہ عظیم الشان انکشافات تھے، جس سیارہ پر ہماری بود و باش ہے وہ ایک "حقیر نقطہ" ثابت ہوا، "جو بیشمار آفتابون مین سے ایک آفتاب کے گرد چکر لگا رہا ہے جو فضا مین اسی طرح منتشر ہین جسطرح کہ صحرا مین ریت کے ذرات" بہر حال اس وقت تک علم طبعی فلسفہ طبعی سے، بالکل ملا جلا تھا، یہانتک کہ دیکارٹ اور ولف جیسے فلسفیون نے بھی ان دو مین کسی قسم کا امتیاز قائم نہین کیا، اور نہ نیوٹن ہی نے ان کے مابین کوئی خط فارق کھینچا، ان مین اسی وقت فرق و امتیاز قائم ہوا جبکہ شہرۂ آفاق کتاب "نظام فطرت" (۱۷۷۰ء جس کا اصلی مصنف تو بیارن ہالباک تھا لیکن جو مراباذ کے نام سے) شائع ہوئی، اسی زمانہ سے علم طبعی نے اپنی راہ علیحدہ اختیار کر کے نہایت شاندار ترقی کی اور فلسفہ طبعی دمحدود معنی کے لحاظ سے ان مابعد الطبیعاتی مسائل یا اُن علل و اسباب کے لیے محدود کر دیا تھا جنکے معلومات علم طبعی کے انکشافات ہین، ظاہر ہے کہ فلسفہ طبعی قوت، انرجی، مادّہ، حرکت، حیات جیسے تصورات کی تحقیق کرتا ہے، جو علم طبعی کا موضوع بحث ہین،

باب ۴

نفسیات،

۱- منجملہ ان مضامین کے جو انسانی ذوق اور دلچسپی کو ابھارتے ہین اور جنکی طرف وہ اپنی قوتِ تحقیق کو رجوع کرتا اور جن پر نظر و فکر کی طاقت کو صرف کرتا ہے اوّلاً تو (جیسا کہ ہمنے

اوپر ذکر کیا ہے) کائنات یا محدود معنی کے لحاظ سے دنیا ہے اور فطرت کے وہ دائم التغیر مظاہر ہیں جو اپنے شئون کے لحاظ سے ان گنت معمات کی حیثیت سے ہزیمت دہ اور شان و شوکت کے اعتبار سے تحیر کن ہیں، وہ ابتدائی ہیجانات جو انسان کو فلسفیانہ فکر کیطرف مائل کرتے ہیں، اوّلاً تو فطرت کو سمجھنے اور اس پر غالب آنے کی خواہش ہے اور ثانیاً وہ تحیر و استعجاب ہے جو اشیاء کے حواس پر شدت کے ساتھ اثر کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، لہذا فلسفہ کی صبح آفرینش کا آغاز فلسفۂ طبعی سے ہوا، دنیا کے اسرار و غوامض کو آشکارا کرنے کا میلان اسکی خصوصیت ممیزہ رہی ہے اس مادی دنیا کے بعد جو چیز انسان کے لیے سب سے زیادہ دلچسپی کا باعث ہے وہ خود اپنی ذات ہے سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہماری زمین کی حقیقت صرف ایک چھوٹے سے سیارہ کے سوا کچھ بھی نہیں، جو فضائے لامحدود میں گردش کر رہا ہے مگر زمانہ قدیم میں بلکہ زمانہ جدید میں بھی انسان اپنے آپ کو کائنات کی افضل ترین مخلوق سمجھتا رہا ہے، خواہ اس کو اس بات کا کتنا ہی زبردست یقین ہو جائے کہ یہ ستاروں سے منور آسمان اس کے ذاتی استعمال کیلئے نہیں خلق کیا گیا یا یہ کہ زمین کے علاوہ دوسرے سیارے بھی آباد ہیں، پھر بھی وہ اپنی ذات کو دنیا کی تمام دوسری چیزوں سے اعلیٰ و افضل سمجھنے سے باز نہیں آتا، وجہ یہ ہے کہ جوں جوں اس کا ذہن ترقی کرتا جاتا ہے وہ تدریجاً اپنے وجود، اپنے علم اور عدم علم اپنے احساسات خواہشات اور افکار سے اور ان کو ظاہر کرنے اور دوسروں کو ان سے مطلع کرنے کی قوت سے باشعور اور واقف ہو جاتا ہے، یا ایک لفظ میں یوں کہو کہ وہ اس امر سے واقف ہو جاتا ہے کہ اس عالم کے اندر بجائے خود وہ ایک عالم ہے[۱]،

اس کو ایک قسم کا ہیجان کسب علم کے لیے مجبور کرتا ہے؛ جو چیز اس کے سمجھ سے باہر ہوتی ہے

---

[۱] و تزعم انک جرم صغیر، و فیک انطوی العالم الاکبر (علی رض)

وہ اس کو غور و فکر کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کرتا ہے اور ساتھ ساتھ اپنی ذات پر، اپنی اس قوت پر جسکی وجہ سے وہ حرکت یا بات چیت، ارادہ خواہش اور احساس کرتا ہے تعجب کی نظر ڈالتا ہے کہا جاتا ہے کہ سقراط فلسفہ کو آسمان سے زمین پر اتار لایا یعنی فلسفیانہ توجہ کو بجائے آسمان کے انسان کی طرف راجع کیا[1]، بالفاظ دیگر اس عظیم الشان یونانی فلسفی کی کوششون کی وجہ سے انسان کی فکر خود انسانی چیزون کیطرف منعطف ہو گئی اور گرد و پیش کی مادی دنیا پر ترجیح دیگئی۔ "خود را بشناس" اسی فلسفی کا مقولہ تصور کیا جاتا ہے (مگر دراصل طالیس نے اس کے پہلے کہا تھا) اور اسی زمانہ سے ان سوالات نے جنکو ہینی کی نظم کا افسردہ خاطر جوان رات کی خموشی مین سمندر کے سنسان کنارے پر کھڑا ہو کر اپنے دل سے کرتا ہے کہ :-

انسان کیا ہے ؟

وہ کہان سے آیا ہے ؟

---

[1] انسان کی ذات مشتمل ہے جسم اور نفس (یا ذہن) پر لہذا انسان کا مطالعہ نفس و جسم کا مطالعہ ہے "علم الانسان" (anthropology) سے مراد وہ تمام علوم ہین جو انسان سے بحث کرتے ہین خواہ یہ بحث اس کے نفس سے ہو یا جسم سے یا بحیثیت فرد ہو یا نوع، یا دوسرے حیوانات مرضعہ کے ساتھ اس کے تعلقات کی حیثیت سے،

"علم الانسان" ایک یونانی لفظ "اینتھرو پالوجی" کا ترجمہ ہے، یہ دو لفظون سے مرکب ہے جسکے معنی انسان کے علم کے ہین اس لیے علم الانسان ہر اس چیز سے بحث کرتا ہے جو انسان سے تعلق رکھتی ہے، یہ انسان کی ابتدا، اسکی ترقی اور نشو و نما اور زمین پر منتشر ہونے سے بحث کرتا ہے، جو سوالات تمامتر انسان کے بدن یا جسم سے بحث کرتے ہین، ان سے علم التشریح، علم طب وغیرہ پیدا ہوتے ہین اور عام طور پر "علم الابدان" (Samatalogy) کہلاتے ہین، یہ علم طبعی کے دائرہ مین داخل ہین، نوع انسان کی مختلف اقوام کے خصائص ممیزہ اور ان کے مابین تعلقات سے علم الاقوام مین (Ethnology) بحث ہوتی ہے،

کہان جا رہا ہے؟

تمام ازمنہ و قرون کے فلسفیون کو ششدر و حیران کر رکھا ہے، جب کہ نسل انسانی ابھی اپنی ابتدائی اور ناقص حالت مین تھی، جب کہ اس کے ارتقاے عقلی کی ابتدا تھی اور اس وقت بھی جب کہ وہ اپنی ذہنی تمدن و تہذیب کے نقطۂ کمال پر پہنچ گیا ہے۔ (یہ سوالات حل نہین ہوئے) یونان کا ڈرامہ نگار سوفوکلیس کہتا ہے کہ "دنیا مین بہت سے عجائب ہین لیکن انسان سے بڑھ کر کوئی شے عجیب نہین"۔ انسان کیا ہے؟ فطرت مین اسکی جگہ اور حیثیت کیا ہے؟ عالم موجودات سے اس کا کیا تعلق ہے؟ یہ وہ سوالات ہین جو (بقول ہکسلے) تمام دوسرے سوالات کے اندر موجود اور سب سے زیادہ دلچسپ ہین، اور تمام اہل فکر کو اپنی جانب متوجہ کر رکھا ہے، ہر ایک نے ان کے جواب اپنے زمانہ کے اقتضا کے موافق دیئے ہین۔

۲- جو مسائل انسان کے "نفس" یا "ذہن" سے تعلق رکھتے ہین، وہ "نفسیات" کے موضوع بحث ہین، نفسیات ذہنی اور اخلاقی انسان سے بحث کرتی ہے جو مادی و جسمانی انسان سے متمائز ہے، اس قسم کے سوالات سے ہم یہان بحث کرنے کے لیے تیار نہین کہ آیا نفس یا ذہن جسم سے ایک علیحدہ و مستقل شے ہے، یا یہ فکر و استدلال کرنے والی قوت جو انسان کو حیوانات سے جدا و ممتاز کرتی ہے (اور جو نسل انسانی کے ابتدائی ناقص حالات سے مہذب اور شائستہ حالت کی طرف ترقی کرنے مین زیادہ کامل اور ممیز ہوتی جاتی ہی) انسان کی جسمی اور مادی حالت کی محتاج ہے یا نہین؟ یہ سوالات ایک عام فہم رسالہ کے دائرہ سے خارج ہین، ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہین کہ جسمی و نفسی مظاہر کا ربط اور جسم انسانی کے مرئی و مخفی آلات کا تعلق زمانہ جدیدہ مین ایک نہایت دلچسپ مضمون کی شکل اختیار کر چکا ہے اور اس سے بہت سے حکیمانہ نتائج ظہور پذیر ہوئے ہین، اس کے علما مین سے ہکسلے، بختر جیسے افراد کا ذکر کافی ہے،

اس رسالہ مین جو صرف ایک تاریخی اور خارجی نقطۂ نظر سے لکھا گیا ہے، مجھے مندرجہ ذیل قسم کے سوالات سے احتراز کرنا ہوگا: جسم و ذہن سے وحدۃ مترشح ہوتی ہے یا ثنویت؟ عقل ایک حضوری ملکہ ہے یا اکتسابی و حصولی؟ کیا (جیسا کہ پروفیسر ہکسلے کا خیال ہے) انسان کے ذہنی ارتقاء کی وہی نوعیت ہے جو ایک کیڑے کے تتلی بنجانے سے ہویدا ہے جب کہ وہ وقت معینہ پر اپنی جلد کو بدل دیتا ہے؟ اور کیا ذہن انسانی اپنے عظیم ترین ظواہر مین بھی فطرت کی قوتون ہی کی پیداوار ہے، اور اسی مادہ سے مرکب ہے جس سے آفتاب و سیارات بنے ہین؟ یا یہ کہ فکر نفس سے صادر ہوتی ہے، جو "عالم بالا کا ایک شرارۂ الٰہی" ہے؟ کیا اس قفس عنصری سے رہائی پانے کے بعد روح کسی نامعلوم روحانی مسکن کیطرف پرواز کرے گی (جیسا کہ علمائے دینیات کا خیال ہے کہ "جسم خاک مین اور روح خدا کے پاس جائے گی") یا فکر مادہ کیساتھ فنا ہو جائیگی کیونکہ دونون مین ایک غیر منفک ربط ہے، اور انسان ایک پودے کی طرح نیست و نابود ہو جائیگا، یہ وہ سوالات ہین جنکا ہم یہان پر ذکر تو کر سکتے ہین مگر ان پر مفصل بحث نہین کر سکتے،

ممکن ہے کہ فکر، نفس کا نتیجہ ہو یا ایک مادی قوت یعنی دماغ کا جو انسان مین بہ نسبت دوسرے حیوانات ضعیفہ کے زیادہ نازک طور پر مرتب ہے، ہمارے لیے جو بات ضروری ہے، وہ صرف اتنی ہے کہ دماغ بہر طور فکر کا آلہ ہے جو جسم سے مادہ کیساتھ فنا ہو جاتا ہے، اور وکیل کی جرح و قدح (اسکی مقدمات پر بحث اور چالاکیان اس کے کاسۂ سر سے جسکو ہاملٹ قبرستان مین نکال لیتا ہے) رفو چکر ہو جاتی ہین،

جس حد تک کہ فکر کا تعلق جسم سے ہوتا ہے اور دماغ اپنے عمل یا وظیفہ کے ادا کرنے مین مصروف ہوتا ہے اسی حد تک ہم جانتے اور غور کرتے ہین، ارادہ آرزو اور احساس کرتے ہین اور ان اعمال کا شعور و وقوف بھی رکھتے ہین، نفسیات کا منشاء و غایت اس عمل اور طریق عمل کا مطالعہ کرنا ہے جسکی وجہ سے ہمین اس قسم کا شعور حاصل ہوتا ہے نیز یہ خود اس قوت کی بھی تحقیق کرتا ہے یعنی قوتِ وقوف و قوتِ شعور اور عقل انسانی کے حدود اور اسکی صداقت نیز ان مرکب اعمال کی تحقیق کرتا ہے جنکی وجہ سے ہم تصور و تخیل کرتے اور حکم لگاتے ہین۔

لہذا نفسیات کا موضوع بحث اعمال ذہنیہ ہین،

پروفیسر سلی اپنی کتاب" ذہن انسانی" مین لکھتا ہے کہ" نفسیات کی اصلی غرض انسان کے ترقی یافتہ شعور سے بحث کرنا ہے، ایسی حکیمانہ بحث مین ہماری حیات ذہنی کے مختلف قابل امتیاز اجزار کا ایک صحیح اصطفاف بھی شامل ہوگا اور انکی ابتدا وارتقا کی بھی توجیہ کی جائے گی، لہذا نفسیات کا مقصد صرف مظاہر ذہنی کو بیان کردینا ہی نہین بلکہ ان کی ابتدا اور تاریخ کا بھی پتہ لگانا ہے"

نفسیات، توجہ حس ادراک حافظہ یا قوۃ ماسکہ، شناخت، ارادہ، اختیار، یا حرکت ارادیہ نیز تخیل اور توہمات، احساسات وجذبات، لذت والم، شامہ وذائقہ کی قوتون سے بحث کرتی ہے،

نفسیات اعمال ذہنی کی تحقیق ان قوانین کو دریافت کرنے کی غرض سے کرتی ہے جن کے مطابق یہ اعمال پیدا ہوتے ہین، ساتھ ہی ذہن کی ماہیت یا عینیت یا اس کے عدم تحیز ور وحانیت، دوسرے آلات جسمانیہ کے ساتھ اس کے باہمی ربط وانحصار، اور ان کے مابین عمل ورد عمل کی بھی تحقیق وتدقیق کرتی ہے،

پروفیسر ہکسلے کہتا ہے کہ" جسطرح عالم تشریح اعضا کو عروق اور عروق کو خلایہ مین تحلیل کرتا ہے، اسی طرح عالم نفسیات مظاہر ذہنی کو شعور کے ابتدائی حالات مین تحلیل کرتا ہے، عالم عضویات اس امر کی تحقیق کرتا ہے کہ جسم کے نام نہاد" وظائف" کس طرح ادا کئے جاتے ہین، عالم نفسیات ذہن کے" ملکات" کا مطالعہ کرتا ہے، علوم مادیہ، جنکو خارجی مادی دنیا سے بحث کرنی پڑتی ہے حواس خارجی کے ذریعہ عمل تحقیق کو پورا کرتے ہین" لیکن نفسیات اپنا مشاہدہ اور تحقیق ایک خاص قوت کے ذریعہ عمل مین لاتی ہے جسکو" حاسۂ باطنی" کہا جاتا ہے،

مختصر یہ کہ نفسیات، حیات ذہنی (خواہ عقلی ہو یا احساسی) اور شعور کی تمام حیثیتون سے بحث کرتی ہے، وہ واقعات ومظاہر جو نفسیات کا مواد فراہم کرتے ہین یا تو شعور سے حاصل ہوتے ہین یا ادراک سے،

۳- جس چیز کے متعلق بھی ہم فکر کرتے یا اس کو معلوم کرتے یا اسکا احساس کرتے ہین، وہ یا تو دو قسم

باطنی کا نتیجہ ہوتی ہے یا اس شے کا عکس ہوتی ہے جو خارج سے بواسطۂ حواس حاصل ہوتی ہے، جب ہم کوئی کام یا فکر و احساس کرتے ہین تو اپنی توجہ کو اپنے ذہنی اعمال کی جانب مبذول کرتے ہین لیکن ان واردات ذہنی کو ہم صرف اپنی ذات ہی مین نہین پاتے بلکہ اپنے گرد و پیش مین بھی ان کا مشاہدہ کرتے ہین، کیونکہ ان کا دوسرون مین بھی خارجی طور پر اظہار ہوتا رہتا ہے، ہم دوسرون کے حرکات و سکنات، رفتار و گفتار کو دیکھکر ان کے ذہنی واردات سے واقف ہوجاتے ہین، کیونکہ ہم جانتے ہین کہ خود ہم جب فکر و احساس کرتے ہین تو اسی قسم کے افعال ہم سے بھی سرزد ہوتے ہین،

پروفیسر سلی کہتا ہے کہ "مظاہر ذہنی کی تحقیق کے دو جداگانہ طریقے ہین، پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ مین اپنے اعمال ذہنی پر ان کے وقوع کے وقت یا اس کے تھوڑی ہی دیر بعد غور و فکر کرسکتا ہوں، مثلاً اس طریقہ سے مین خیالات کے تسلسل یا احساس غضب کی وجہ سے چہرے کے سرخ ہونے یا خیالات کے کسی جانب مائل ہونے پر غور کرسکتا ہون، اعمال ذہنی کو اس طرح معلوم کرنے کا طریقہ مطالعۂ باطن کہلاتا ہے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مین دوسروں کے ذہنی اعمال کا انکے خارجی ظواہر کے ذریعہ مشاہدہ کرون مثلاً مین کسی شخص کی گفتگو سنکر ان تعلقات کو معلوم کرسکتا ہون جو اس کا ذہن خاص خاص تصورات کے درمیان قائم کرتا ہے، اسی شخص کے افعال پر نظر کرکے اس کے محرکات کو جان سکتا ہون، یہ ذہنی تحقیق کا خارجی طریقہ کہلاتا ہے، کیونکہ یہان پر ہم کو ذہنی واقعات کا علم چند خارجی ظواہر کی وساطت سے ہورہا ہے، جو مدرک بالحواس ہین، جیسے لفظ یا آواز، حرکت مرئی یا تغیر رنگ وغیرہ۔" (ٹیچرس ہائیڈ بک آف سیکالوجی ص۱۷)

۴۔ علم النفس اپنے نام سے زیادہ قدیم ہے، کیونکہ یہ نام تو پہلی مرتبہ سولہوین صدی کے اواخر مین وضع کیا گیا ہے، لیکن ہمنے اوپر سقراط کے مقولہ "خود را بشناس" کا ذکر کیا ہے (جو شاید طالیس کا مقولہ ہے) ارسطو نے ایک کتاب لکھی تھی جسکا نام "روح"[1] تھا، اس مین اس نے انسان

[1] تین جلدون پر مشتمل ہے،

کے ذہنی حصّہ کے ان ملکات کا ذکر کیا ہے جو اس کے نزدیک روح اور حیات کے مرادف ہین،

فرانس کے مشہور فلسفی رینی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء) نے نفسیات کو ایک نئے راستہ پر ڈالا، اس سوال کا جواب کہ "مجھے اپنے وجود کا کسطرح علم حاصل ہوتا ہے" اس نے اپنے مشہور مقولہ مین اس طرح دیا، کہ "مین سوچتا ہون، اسلئے مین ہون" یعنی مجھے اس کا علم ہے کہ مین فکر کرتا ہون اور یہ کہ مین اپنی اس فکر سے واقف ہون لہذا مجھے اپنے وجود کا علم ہے۔

جن مآخذ سے ذہن کسب علم کرتا ہے، وہ جیسا کہ اوپر بتلایا جاچکا "ذہین" "وجدان" اور "تجربہ" انگلستان کے فلسفی جان لاک (۱۶۳۲ء تا ۱۷۰۴ء) نے اپنی "کتاب متعلق فہم انسانی" (۱۶۹۰ء) مین (خارجی و باطنی ادراک کے) حضوری تصورات سے بحث کی ہے، اس کے نزدیک ذہن انسانی ایک سفید کاغذ کا سا ہے جس پر منافذ حواس سے آنے والے تجربات اپنے ارتسامات چھوڑ جاتے ہین، اس طرح ہمین احساس اور فکر سے علم حاصل ہوتا ہے، گذشتہ آخری صدی مین، ایجابی عقائد کے زیر اثر ایک نیا خیال پیدا ہوا کہ نفسیات کو بھی فلسفہ سے علیحدہ کر کے عضویات کیطرح سائنس قرار دینا چاہیئے کیونکہ اس کو مابعد الطبیعاتی مسائل سے مطلق سروکار نہین،

(چونکہ نفسیات اعمال ذہن سے بحث کرتی ہے، اسلیے وہ اپنے عام تحقیقات کے بعد ان قواعد و قوانین کو معلوم کرنے کی کوشش کرتی ہے جو فکر کی رہبری کرتے ہین، وہ صحیح طور پر فکر کرنے اور فکر ہی کے ذریعہ صحیح نتائج کو حاصل کرنے کے طریقون سے بحث کرتی ہے، لہذا اس سے فلسفہ کا ایک نیا شعبہ پیدا ہوتا ہے جسکو ہم منطق کہتے ہین)

باب ۵

منطق،

۱- ملائری کے ایک ناٹک مین جورڈین نامی ایک متمول دوکاندار کا ذکر ہے، جو شرفا کا رویہ اختیار

کرکے اپنی ناقص تعلیم کو پایۂ تکمیل تک پہنچانا چاہتا ہے، جورڈین کے تعجب کی کوئی انتہا باقی نہین رہتی جب اس کا معلم السنہ اسکو یہ تبلاتا ہے کہ زبان یا تو نثر ہوتی ہے یا نظم اور جو نظم نہ ہو وہ بالضرور نثر ہوگی، حیرت زدہ تاجر پوچھتا ہے کہ "اب مین کیسی گفتگو کررہا ہون؟"

پروفیسر جواب دیتا ہے کہ "تم نثر مین گفتگو کر رہے ہو"

"پھر تو مین اپنی ساری عمر نثر ہی مین گفتگو کرتا رہا ہون اور مجھے خود اس کا علم تک نہ تھا" یہ کہکر جورڈین فرط انبساط مین اپنی بیوی بچون کو اس نئے اکتشاف کی خبر دینے چل دیتا ہے! بہتون کو جو منطق کے نام ہی سے خوف زدہ اور اس مضمون کی کوئی کتاب پڑھنے کی تجویز سے پریشان ہو جاتے ہین، اتنا ہی تعجب ہوگا جتنا کہ جورڈین کو ہوا تھا جب ان سے آہستہ سے یہ کہا جائیگا کہ تم اپنی روزمرہ بات چیت مین، اپنے دوستون اور عزیزون سے بحث کرنے مین، اور اپنے مذہبی وسیاسی خیالات کو ظاہر کرتے وقت برابر منطق کا استعمال کئے جا رہے تھے اور اب بھی کرتے ہو!

جب کوئی نظریہ بیان کیا جاتا ہے یا کوئی قول یا رائے ظاہر کیجاتی ہے تو ہم اسکو سنتے اور سمجھتے تو ہین لیکن جبتک یہ پایۂ ثبوت کو نہین پہنچ جاتی ہمارے دل پر کوئی اثر نہین پیدا ہوتا، ہم ان اقوال نظریات اور خیالات کی تحلیل اور جانچ کرتے ہین، اگر یہ صحیح ہون تو اب ہم کو ایسی تصدیقات حاصل ہوتی ہین جو ہمارے اور دوسرے دلون پر اثر کرتی ہین، ہمین ایسے نتائج مل جاتے ہین جو ہر طرح صائب ہوتے ہین، اگر ہم اس طرح فکر کرین تو کہا جاتا ہے کہ ہم منطقی یا صحیح طریقہ پر فکر کر رہے ہین، لہذا منطق صحیح یا صائب طریقہ پر فکر کرنے کا علم ہے، اس کے مباحث وہ قوانین، یا وہ ضروری شرائط ہین جن کی وجہ سے ہمین ایسی صائب تصدیق کا علم ہوتا ہے، جو ہر معمولی ذی فکر انسان کے نزدیک قابل قبول ہونی چاہیئے،

تصدیق صائب کے شرائط کیا ہین؟ اسکی صداقت وصواب کی کس طرح جانچ کیجاسکتی ہے،

اور اس کا کس طرح یقین ہو سکتا ہے کہ وہ مغالطہ آمیز نہین؟ یہ وہ سوالات ہین جو منطق کا موضوع بحث قرار پاتے ہین، وہ ہمین صرف اس امر کی تعلیم نہین دیتی کہ ہم کس طرح فکر کرتے ہین اور ہمین کس طرح فکر کرنا پڑیگا بلکہ وہ یہ بھی سکھلاتی ہے کہ ہمین کس طرح فکر کرنی چاہیئے۔ منطق صحیح استدلال اور اس عمل کی تحلیل کرتی ہے جسکی وجہ سے ہم کو نتیجہ صایب حاصل ہوتا ہے، اور ان افکار کی غلطی اور بطلان کو بتلاتی ہے، جو قوانین یا اصول کے مطابق نہین ہوتے، لہذا بہت سے لوگ جو منطق کا نام ایک حقارت آمیز تبسّم سے لیتے ہین وہ بھی کسی نہ کسی حد تک ضرور منطقی ہوتے ہین اور انکا ذہن عمل منطقی کو ضرور پورا کرتا ہے، گو ان کی نگاہ اس عمل کے نظریہ پر نہین پڑتی، وہ صحیح طریق پر سوچنے اور فکر کرنے کے قوانین ضرور ملحوظ رکھتے ہین، مگر اس طرح نادانستہ طور پر کہ ان قوانین کے وجود کا بھی انھین علم نہین ہوتا،

۲- اب اگر ہم نوعیتِ فکر پر غور کرین تو معلوم ہوگا کہ یہ تین ذہنی اعمال پر مشتمل ہوتی ہے، اولاً ہم کو کسی احساس کا علم ہوتا ہے، یا ہم پر کسی شے کا ارتسام ہوتا ہے، اور ہم کسی شئے یا تصور کا نام رکھتے یا تعقل قائم کرتے ہین، یہ فہم کا سادہ عمل ہے، پھر ہم دو تصورات یا تعقلات کو لیتے ہین، ان کو جوڑ کر یا علیحدہ کر کے تصدیق یا حکم بنایا جاتا ہے، ان مین سے بعض تصدیقات ہمین صحیح معلوم ہوتی ہین اور بعض غلط، اور چونکہ ہماری ساری کوشش یہ ہوتی ہے کہ ہم ایسے تصدیقات کو معلوم کرین جو عام طور پر قابل قبول ہون، لہذا دلائل فراہم کر کے ہم یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہین کہ فلان تصدیق کن وجوہ کی بنا پر صحیح یا غلط ہے، اسی غرض سے ہم ایک حکم کا دوسرے حکم سے مقابلہ کرتے ہین، اس ربط یا تعلق پر جو ایک تصدیق دوسری تصدیق کے ساتھ رکھتی ہے، غور کرتے ہین، اور پہلے قضایا سے جنکو "مقدمات" کہا جاتا ہے ایک نیا قضیہ حاصل کرتے ہین جو "نتیجہ" کہلاتا ہے،

اب اس ضروری اور کثیر البحث سوال پر خامہ فرسائی کی ضرورت نہین کہ آیا تعقلات کا وجود بغیر الفاظ کے ممکن ہے اور یہ کہ بغیر الفاظ کے کس حد تک فکر کیجا سکتی ہے، نفسیات اور منطق کے علماء

کے نزدیک یہ ایک متنازع فیہ مسئلہ ہے، بعض کا تو یہ خیال ہے کہ فکر بغیر زبان کی مدد کے کیجا سکتی ہے اور بعض کی رائے مین نہین کیجا سکتی، ہیکس مُلرؔ نے اس امر کو متعدد مرتبہ دہرایا اور کافی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ فکر اور زبان ایک ہین،

وہ کہتا ہے کہ "جس چیز کو ہم فکر کہنے کے عادی ہین وہ دراصل سکہ کا ایک رُخ ہے جسکا دوسرا رخ الفاظ ہین، مگر سکہ رائج تو وہی ایک ناقابل تقسیم شے ہے جو نہ فکر ہے نہ آواز بلکہ الفاظ" گو اسکے نظریات بھی متنازع فیہ ہین تاہم اس قدر تو عملاً مان لیا گیا ہے کہ استدلال کا عمل الفاظ کے ذریعہ ظاہر کیا جاتا ہے اور یہ تو مسلم عام ہے کہ ہم اپنے افکار کا خارجی الفاظ یا اصوات ہی کے ذریعہ دوسرون پر اظہار کرتے ہین، ہم اپنی کسی ذہنی چیز کا ایک نام رکھتے اور اس کو ایک خاص لفظ کے ذریعہ ادا کرتے ہین جو "حد" کہلاتی ہے۔ دو یا زیادہ حدود کو کسی فعل کے ساتھ ملا کر ہم کسی تصدیق کا اظہار کرتے ہین جو "قضیہ" کہلاتی ہے، یعنی ایک ایسا حکم جو الفاظ مین ادا کیا گیا ہے پھر اپنے قول کو حق بجانب ثابت کرنے اور اسکی صداقت کو واضح کرنے یا کسی دوسرے کے قول کو قبول کرنے یا اس کو رد کرنے کے لیے ہم استدلال کرتے ہین، دوسرا قول پیش کرتے اور نتائج اخذ کرتے ہین، قضایا سے بنے ہوئے براہین کو "قیاسات" کہا جاتا ہے، لہذا منطق فکر یا استدلال صائب کا علم ہونے کی وجہ سے حدود و قضایا اور قیاسات سے بحث کرتی ہے، حدود کے صحیح استعمال کی ضرورت مخفی نہین، اکثر یہ ہوتا ہے کہ ہم ایک دوسرے سے رائے مین اختلاف کرتے ہین، بحث مین بظاہر مختلف الخیال ہوتے ہین، مگر درحقیقت ہم مین کوئی اختلاف نہین ہوتا، اور اکثر اوقات آخر مین چلکر ہم کو اپنی یہ غلطی معلوم بھی ہو جاتی ہے! جس کا اصلی سبب اس کے سوا کچھ نہین ہوتا کہ ہم حدود کا غلط استعمال کر رہے تھے، انکی تعریف مین ایک قسم کا اختلال اور ابہام تھا، اسی لیے والٹیر بحث کی ابتدا ہی مین یہ کہدیا کرتا تھا کہ "پہلے اپنے حدود کی تعریف کر دو" صحیح طور پر فکر کرنے اور تصدیقات

صائب کو حاصل کرنے کے لیے حدود کا صحیح علم لابدی ہے، جب ہم ایک صداقت یا قول کو دوسری صداقت یا قول سے، جسکا اظہار کسی قضیہ مین کیا جاتا ہے، اخذ کرتے ہین، تو یہ عمل "استاج" کہلاتا ہے، اس عمل کے لیے چند قوانین کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے جو ہمین غلطی کرنے یا غلط نتائج نکالنے سے بچاتے ہین،

فکر کے تین مشہور اساسی قوانین حسب ذیل ہین:-

۱۔ قانون عینیت: ہر شے وہی ہے جو ہے یا ہر شے اپنے برابر ہے۔

۲۔ قانون اجتماع نقیضین:- کسی شے کے وجود و عدم وجود دونون کا وقت واحد مین اجتماع نہین ہو سکتا،

۳۔ قانون ارتفاع نقیضین:- ہر شے یا تو ہونی چاہیئے یا نہ ہونی چاہیئے، ہونے اور نہ ہونے دونون سے خالی نہین ہو سکتی، فکر صحیح کے قوانین کو نظر انداز کرنے سے ہم غلطیون مین مبتلا ہوتے ہین، ہمارے استدلال مغالطہ آمیز ہوتے ہین اور ہماری غلطی کا ہمین علم نہین ہوتا، اکثر ہمین نقطۂ آغاز کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ہمنے کہان پر صحیح راستہ سے انحراف کیا ہے جس کی وجہ سے خاطر خواہ نتیجہ حاصل نہین ہو سکا، ان لغزشون کو "مغالطات" کہا جاتا ہے۔

تلاش حقیقت مین ہم نہ صرف صحیح نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کرتے ہین بلکہ ہماری ساری جدوجہد یہ ہوتی ہے کہ اس تک فوراً نزدیک ترین راہ سے جا پہنچین، اسی غرض کے لیے ہم ان متعدد اسالیب کو اختیار کرتے ہین جو ہماری رائے مین مناسب ترین ہوتے ہین، ان اسالیب کو (منطق کی اصطلاح مین) "طرق" کہا جاتا ہے، منطق کا استعمال تمام علوم کے مختلف شعبون مین کیا جاتا ہے یہ "طرق" مختلف ہین، یعنی استقرائی و قیاسی یا تحلیلی و ترکیبی،

استقرائی یا تحلیلی طریقہ، ان واقعات اور معلومات سے جو بذریعہ تجربہ حاصل ہوتے ہین

اصول عامّہ و قوانین کلّیہ قائم کرنا چاہتا ہے، بر خلاف اس کے قیاسی و ترکیبی طریقہ، کلّیات سے ابتدا کرتا ہے اور انکی باہمی ترکیب سے نتائج کے اخذ کرنے اور واقعات کے متعلق پیشینگوئی کرنے کی کوشش کرتا ہے، اس طریقہ کو ترکیبی اسلیئے کہا جاتا ہے کہ وہ ترکیب سے مشتق ہے یعنی وہ اجزا یا حصص کو تصورات بسیطہ مین ترکیب دیتا ہے اور اس سے واقعات معلومہ کی توجیہ ہو جاتی ہے،

استقرائی یا تحلیلی طریقہ کو "طریقہ رجعی" بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تحقیق کے وقت ان جزئی اور انفرادی تصدیقات سے جو تجربہ پر مبنی ہوتے ہین، کلّی قضایا اور حقیقی اصول کیطرف رجوع کرتا ہے،

قیاسی یا ترکیبی طریقہ کو "طریقہ استدراج" بھی کہتے ہین کیونکہ یہ تعقّلات و قوانین کلیہ و اصول حقیقی سے شروع کر کے ان جزئیات کی طرف استدراجاً متوجہ ہوتا ہے جنکا ہمین تجربہ سے علم ہوتا ہے اور جنپر ہمارے حواس متصرف ہو سکتے ہین،

باب ۶

جمالیات،

نفسیات کا ایک دوسرا حصّہ ان احساسات سے بحث کرتا ہے، جو جمیل اور قابل تحسین اشیا یا ان کے متضاد قبیح اور لائق نفرین چیزون کے دیکھنے سے ہم مین پیدا ہوتے ہین،

ہمارے حواس مین (خصوصاً باصرہ و سامعہ مین) چند ایسی رگین ہوتی ہین کہ جب ہم کسی خاص آواز کو سنتے یا کسی خاص چیز کو دیکھتے ہین تو ان کی وجہ سے ہم احساس لذّت سے کیفیت اندوز ہوتے ہین، فطرت کی عظمت و جبروت کے ان گنت نظارے، بتھوون یا موزارٹ کے ترانے، کسی تصویر یا مجسمہ (مثلاً ٹِنس کی تصویر مریم یا سیلو کی وینس) کا دیکھ لینا، یا کسی دلکش نظم کا پڑھنا یا سن لینا، ہم مین ایک خوشگوار احساس پیدا کرتا ہے اور ہمارے دل مین خوشی کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے، ہم کہہ اُٹھتے ہین کہ "

یہ شے کیا ہی خوبصورت اور نفیس ہے، کیسی موزون اور خوش وضع ہے، یا ہم بالکل ساکت ہو جاتے ہین اور اظہارِ جذبات کیلئے ہمین الفاظ نہین ملتے، گو یہ شئے ہماری ملکیت نہین ہوتی، تاہم اس کے دیکھنے سے ہمین لذت ملتی ہے، اور ہم اسکو بنگاہ شوق دیکھا ہی کرتے ہین، بلکہ جب کبھی اس کے دیکھنے کا اتفاق ہوتا ہے ہم اہمین ایک نئی بات پاتے ہین، جمیل شئے سے تو ہم مین خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے مگر برخلاف اس کے جو شئے الم اور تنفر کے احساس کا سبب ہوتی ہے ہم اسکو "بدشکل" کہتے ہین، نیٹشے کا قول ہے کہ "ہر بدشکل شئے انسان کو کمزور کرتی اور تکلیف پہنچاتی ہے" وہ اس کو تنزل، خوف اور ضعف کا خیال دلاتی ہے، جب کبھی انسان غم زدہ ہوتا ہے تو اس کو کسی "بدشکل" شئے کی قربت کا احساس ہوتا ہے، یہ تو ظاہر ہے کہ ہر جمیل شئے سے خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے، مگر ہر خوشگوار شئے کا جمیل ہونا ضروری نہین، کیونکہ حُسن سے ہمین جو لذت ملتی ہے وہ ان اثرات کا نتیجہ ہے جو حواس کی وساطت سے ہمارے ذہن مین پیدا ہوتے ہین، مگر حواس سے یہان مراد تمام حواس نہین بلکہ اعلےٰ یا عقلی حواس ہین یعنی سامعہ و باصرہ جو چیز لمس اور شم کے لیے خوشگوار ہوتی ہے وہ ہمیشہ خوبصورت نہین ہوتی، مثلاً کسی لذیذ پھل کے کھاتے وقت ہمین کسی قسم کا جمال نظر نہین آتا، اور اسی طرح لذت بخش غذا کا یہی حال ہے، ہم کبھی یہ نہین کہتے ہین کہ سیب کا مزہ جمیل ہے، یا عطر کی بو جمیل ہے ہم صرف یہی کہتے ہین کہ یہ خوشگوار ہین،

۲- "جمیل" شئے اور "مفید" شئے مین بھی بہت بڑا اختلاف ہے، بلکہ جو شئے حقیقی طور پر جمیل ہوتی ہے یعنی جس کے حسن کے دیکھنے یا نغمون کے سننے سے ہمین پوری پوری لذت حاصل ہوتی ہے، وہ عام طور پر غیر مفید ہوتی ہے، (مگر غیر مفید صرف مادی معنی کے لحاظ سے، اخلاقی نقطۂ نظر سے تو یہ شاید مفید ہی ہوتی ہے) لہذا حسن و جمال سے پیدا ہونے والی لذت یا مسرت تمام اغراض سے غیر ملوث اور مادیت و خواہش سے مبرّیٰ ہوتی ہے، سب سے پہلے جرمنی کے مشہور فلسفی کانٹ نے حسن کے متعلق اُسکے بے غرضی اور خواہشات سے پاک ہونے کو واضح کیا،

پس کان اور آنکھ (جو ذہن کے دو بڑے مداخل ہین) ہی وہ مخصوص آلات ہین جنکی وجہ سے وہ تمام ارتسامات، جو اشیا، کے صورت و شکل رنگ و حرکت کے مشاہدہ یا بعض آوازون کے سننے سے ہم مین پیدا ہوتے ہین، دماغ یا مرکز عصبی تک پہنچائے جاتے ہین اور ان ارتسامات کے ساتھ لذّت یا الم کا ایک احساس بھی ہوتا ہے، اس لذت کو "لذت جمالی" کہتے ہین؛ یہ "جمال" کا اثر ہے جو حواس کی وساطت سے ہمارے جذبات عقل اور تخیل پر مستولی ہوتا ہے، ہماری روح کو "گرماتا ہے" اور اس کو منزہ پاک اور شریف بناتا ہے، اسکی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس مین خواہش نہین پائی جاتی جو ہمیشہ کسی شے پر متصرف ہونا چاہتی ہے اور جسکی وجہ سے لازمًا تکلیف یا الم پہنچتا ہے، فلسفہ یا نفسیات کا وہ شعبہ جو اس قسم کے جذبات اور لذّات سے بحث کرتا ہے "جمالیات" کہلاتا ہے، ایک شخص کسی خوشگوار احساس سے متاثر ہوتا ہے، مگر وہ اس کا سبب نہین جانتا، اور بہت سی حالتون مین وہ اس احساس کی علّت کی تحقیق و تحلیل ہی نہین کرتا، جمالیات کا فلسفیانہ مقصد تحقیق، تدقیق، و تحدید ہے، ایک عامی شخص کو احساس تو ضرور ہوتا ہے، مگر وہ ایک فلسفی یا صناع کی طرح الفاظ مین یا کسی صنعت کے ذریعہ اس کا اظہار نہین کر سکتا، وہ صرف محسوس کرتا ہے مگر فلسفی و صناع فکر بھی کرتے ہین ایک عامی آدمی مین صرف جبلت جذبہ یا وجدان کی طاقت موجود ہے جو کسی حد تک حیوانات مین بھی پائی جاتی ہے، مگر ان مین فکر و رویت بھی موجود ہے،

لہٰذا ظاہر ہے کہ "جمالیات" حسن یا جمال کا علم ہے، اور اسکی تعریف بھی اسی طرح کیگئی ہی کہ وہ "علم جمیل" ہے، اور ان احساسات و لذّات سے بحث کرتا ہے جو جمال یا حسن کی وجہ سے ہم مین پیدا ہوتے ہین، لیکن یہ تعریف گو بالکلیہ غلط نہ سہی تاہم بہمہ وجوہ درست نہین، جب ہم کسی فوجی علم کا ذکر کرتے ہین تو ہماری مراد فتوحات کے علم سے نہین ہوتی بلکہ ان فوجی چالون کے علم سے ہوتی ہے جنکی وجہ سے ہمین فتح نصیب ہوتی ہے لیکن جنسے شکست کا بھی اندیشہ ہوتا ہے، علی ہذا القیاس جمالیات

نہ صرف جمیل سے بحث کرتا ہے بلکہ قبیح سے بھی،

جمیل شے سے جذب والفت، لذت ومسرت کا احساس پیدا ہوتا ہے اور بدشکل شی سے تنفر کا، لیکن فطرت کا پرشکوہ حسن، ان گنت کرات، (جو فضا مین اسی طرح منتشر ہین جسطرح جنگل مین ریت کی کنکریان) کے فضا مین گردش کرنے کا قصور، دیو ہیکل پہاڑ، وسیع سمندر، سورج کا طلوع وغروب ان تمام کو ہم "جمیل" کہتے ہین مگر تاہم ان کے نظارے سے ایک قسم کا حزن محسوس ہوتا ہے، ایک طرح کے لذیذ الم کا احساس ہوتا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ ہم پر "نامتناہیت" اپنا اثر ڈالتی ہے، ہم اب ہم جمیل شے کے نہین بلکہ جلیل یا ذی عظمت شے کے سامنے ہوتے ہین جو اوّلاً پستی کا احساس پیدا کرتی ہے پھر ترفع اور بلندی کا،

۴۔ "جلیل" کا بالمقابل "مضحک" ہے مضحک کا احساس کسی نامناسبت یا تضاد وتناقض، یا بیجا سنجیدگی، شاندار مگر تصنع آمیز رویہ سے پیدا ہوتا ہے، پروفیسر سلی اپنی تازہ ترین کتاب "ہنسی پر ایک مضمون"[1] مین لکھتا ہے کہ "خندہ انگیز اور مضحک دو ایسے الفاظ ہین جو کسی حد تک ایک دوسری کی بجائے بلا اختلال معنی استعمال کئے جا سکتے ہین مگر یہ خیال رکھنا بہتر ہوگا کہ دوسرا لفظ پہلے لفظ کی بہ نسبت زیادہ محدود معنی مین استعمال کیا جاتا ہے، لفظ "مضحک" نہ صرف اسی شے کو تعبیر کرتا ہے جو عام طور پر خندہ انگیز ہوتی ہے بلکہ یہ اس شے پر بھی دلالت کرتا ہے جو اس خندۂ عاقلانہ کا باعث ہے جس مین تعلقات کا واضح ادراک شامل ہوتا ہے،

فجاعی، شے سے ہم مین لذت کا احساس پیدا ہوتا ہے جو رحم یا غمخواری کے احساس سے ملا ہوا ہوتا ہے: گو یہ ایک ایسی لذت ہے جو الم سے ملی جلی ہوتی ہے تاہم یہ لذت ضرور ہے کیونکہ ہمارا جذبۂ اخلاق اسمین کام کرتا ہے، جمالیات کو ان تمام احساسات سے بحث کرنا ہوتا ہے، لہذا جمالیات، احساسات، وجدانات اور جذبات کا بھی علم ہے،

[1] An Essay on laughter

یہ علم جمیل و قبیح، جلیل، ہزلی و فجاعی اشیاء کے تصورات کی تحدید کرتا ہے، یہ ان وجوہ کو دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے جنکے باعث کوئی شے ہمین خوبصورت یا بدصورت نظر آتی ہے، یہ فطرت کے حسن اور انسان کی مصنوعات کے جمال سے بحث کرتا ہے، یہ مادی و مجرد اشیاء کے حسن کو بیان کرتا ہے، اسی بنا پر اس کو فلسفہ اور صنعت کی درمیانی کڑی کہا جاتا ہے، فلسفیانہ حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ نفسیات کا ایک حصہ ہے،

۵- جمالی احساسات کا مبدء کیا ہے؟ کیا جمال کوئی مستقل بالذات شے ہے یا جمالی احساسات کا دار و مدار ان اشیاء پر ہے، جو ہم کو انفرادی طور پر اس طرح نظر آتی ہین، کہ جو چیز یا جو آواز مثلاً ہمین خوش آیند معلوم ہوتی ہے ممکن ہے کہ دوسرون کو ناخوشگوار معلوم ہو، کسی شے کے وہ خط و خال کیا ہین اور کسی آواز کے وہ کون سے تحرکات ہین جنکی باعث ہمین یہ جمیل اور موزون نظر آتے ہین، اور مسرت کا احساس پیدا کرتے ہین؟ کیا تمام جمیل اشیاء مین کوئی خاص مابہ الاشتراک ہوتا ہے؟ یہ ہین بعض وہ مسائل جنسے جمالیات مین بحث ہوتی ہے،

پروفیسر بین نے اپنی کتاب "جذبات و ارادہ" مین لکھا ہے کہ "حُسن کے متعلق ذہن جو اولین تصورات قائم کرتا ہے ان کا مبنی (قیاس تو یہی کہتا ہے) رنگ ہین، صورت یا حرکت کے حسن سے لذت اندوز ہونے کے بہت پہلے ہی بچون کی آنکھین تاب دار رنگون اور شاندار نظارون پر جم جاتی ہے اور وہ اُن سے خوش ہوتے ہین، مین یہ بھی یقین کرنے پر مائل ہون کہ ایک گنوار کی رائے مین جمال کا عنصر دوسرے عناصر پر تفوق رکھتا ہے، حتیٰ کہ عورت کی صورت و شکل کا اندازہ کرتے وقت بھی"

اس بیان سے اس امر کی بھی توجیہ ہوتی ہے کہ کیون ابتدائی قومین اور وہ افراد جنکا درجہ ارتقائے ذہنی مین ابھی پست ہے، ذی روح یا غیر ذی روح اشیاء کے نمائشی رنگون سے

اس قدر متاثر ہوتے ہین،

کم ترقی یافتہ نفوس جنمین ابھی شعور ذات پوری طرح نہین پیدا ہوا ہے اور جو ابھی اس درجہ تک نہین پہنچے ہین کہ بخوبی مطالعۂ باطن کر سکین یا تو گہرے رنگون (جیسے سرخ و زرد) سے زیادہ متاثر ہوتے ہین یا تنوع سے، لیکن تہذیب و ترقی یافتہ اذہان ہلکے اور یکسان رنگون کو پسند کرتے ہین، یہ کثرت ظواہر مین وحدت تصور کی داد دیتے ہین،

حسن و جمال کی اس پہچان اور قدر کرنے کی قوۃ کو عام طور پر "ذوق" کہا جاتا ہے، اسی قابلیت کی وجہ سے انسان جسمانی لذت سے کیفیت اندوز ہوتا ہے، یہ قوۃ انسان مین کم و بیش موجود ہوتی ہے اور تہذیب و تمدن کی وجہ سے فرد و جماعت مین اسکی ترقی کم و زیادہ ہوتی رہتی ہے،

۶- ہر سننے والے اور دیکھنے والے پر ایک آواز یا ایک ہی شکل و صورت یکسان نہین پیدا کرتی، اسکی پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ہر فرد کی عصبی رگین ایک ساخت کی نہین ہوا کرتین، اور مزاج تعلیم عادات اور رسوم کا عظیم الشان فرق ہوا کرتا ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مراتب ارتقائے ذہنی مین بہی فرق ہوتا ہے، جمال کا اثر صرف تخیل ہی پر نہین ہوتا بلکہ تعقل پر بھی ہوتا ہے، حواس بلا استعانت قوۃ تعقل صرف حرکات، خطوط، اصوات و الوان کا ادراک کر سکتے ہین اور وہ بھی منفصل اور منفرد طور پر، فکر و شعور ان کو ایک موزون مجموعہ مین لے آتے ہین، یہان پر بھی انسان و حیوان کا فرق پیدا ہوتا ہے، حیوان رافیل کی کھینچی ہوئی شبیہہ مریم مین رنگون کے مجموعہ کو دیکھتا ہے، کسی نظم کی آواز کو سن لیتا ہے مگر اس مین نہ محبت کا احساس ہوتا ہے اور نہ ہی کسی قسم کا جذبہ پیدا ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ایک شخص تو فطرت یا انسانی صنعت کے کسی شی کے حسن کو، یا کسی نغمہ یا تصویر کی خوبی کو فوراً سمجھ جاتا ہے اور دوسرا نہین سمجھ سکتا، ایک تو داد دیتا ہے اور دوسرا استاذی ہوتا ہے، بعض کو تو اپسن اور ٹیرلنگ کی ناٹک سے لذت ملتی ہے اور بعض کو ڈردری لین کے سوانگ سے

خوشی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ خاندان کی ایک عورت ہلکے یا سیاہ یا کم از کم ایک طرح کے رنگون کو ترجیح دیتی ہے اور اسکی حبشی خادمہ سرخ و زرد رنگون کی طرف للچائی ہوئی نگاہون سے دیکھتی ہے، ایک مین تو ذوق پایا جاتا ہے، دوسرے مین نہین، اور اگر ہے بھی تو امتیاز اور ارتقا کے ادنیٰ مراتب مین، !

۷- اکثر اوقات جمالی لذت کا اظہار فعلی و تخلیقی طرز پر ہوتا ہے، انسان کے سینہ مین یہ ایک زبردست خواہش موجود ہے کہ جس چیز کا وہ احساس کرے اس کو بذریعہ تحریر تقریر یا تشکیل ظاہر کر دے، یعنی اس کو کچھ کہنا چاہیئے، کچھ پیدا کرنا چاہیئے، حتیٰ کہ جو کہہ نہین سکتا اور لکھ نہین سکتا وہ بھی بعض وقت کہنے اور لکھنے کی کوشش کرے گا، وہ سمجھتا ہے کہ اس کو اس امر کا احساس ہو رہا ہے حالانکہ وہ اسکی قوت نہین رکھتا، مگر جس شخص مین یہ قوت موجود ہوتی ہے وہ اس کو استعمال کرنے پر مجبور ہے، چنانچہ کارلائل کہتا ہے کہ "بے زبان اور بے نام ملٹن کا وجود نہین ہوتا" اور ہم اس پر اضافہ کر سکتے ہین کہ خموش اور بیکار بیتھوون یا موزارت اور صرف فکر کرنے والے مگر بے عمل میکائیل انجیلو یا رافیل کا وجود نہین،

اس طرح کہ حاصل شدہ ارتسامات و اثرات خواہ وہ مادی ہون یا عقلی یا اخلاقی جنکا اظہار چند سطرون نقطون یا آوازون کے ذریعہ نقاشی، مصوری، تعمیر یا شاعری مین کیا جاتا ہے "فن یا صنعت" کہلاتے ہین، صنعت کسی جذبہ یا احساس کے کسی خارجی صورت مین اظہار کا ملکہ ہے، پس جمالی احساس جو معمولی آدمی مین خوابیدہ اور منفعل ہوتا ہے، صناع مین بیدار اور فاعل ہوتا ہے، اس قوت کا و فور یا زیادتی عمل مین اپنا ظہور کرتی ہے یعنی تخلیق کی قوت رجعی مین اس کا اظہار ہوتا ہے، صناع پتھر یا رنگ، زبان یا آواز کی مدد سے اس چیز کو پیرایۂ ظہور بخشتا ہے جو ہمارے لئے غیر مرئی ہے، وہ موجود فی التصور (آئیڈیل) کا خارجی اظہار کرتا ہے، وہ حواس کے ذریعہ ہمارے

ذہن کو مخاطب کر کے ہماری روح کو ترفع بخشتا ہے، اور اعلیٰ ترین جذبات واعمال کو منصۂ ظہور پر لے آتا ہے، صنعت کا خطاب صرف قلب ہی سے نہین بلکہ ذہن سے بھی ہوتا ہے، یا ایک لفظ مین یون کہو کہ اس کا تخاطب روح کی عمیق ترین گہرائیون اور جملہ ملکات انسانی سے ہوتا ہے، صناع کسی جذبہ، تصور یا قیافہ کے تمام خصوصیات کا استقصا، کرتا ہے اور جو چیز کہ پہلے ہماری سمجھ مین نہ آئی تھی اس کو وضاحت کے ساتھ پیش کرتا ہے، صناع معمولی آدمی سے زیادہ حدید النظر ہوتا ہے؛ وہ کسی نصب العین کا خیال کرتا ہے اور اسکو منصۂ ظہور پر لے آتا ہے، اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا صنعت صرف محاکات ہی کا نام ہے جو ظواہر محسوسہ کا جہانتک ہو سکے صحت کے ساتھ اعادہ کر دیتی ہے؟ کیا اسکی کوئی غرض وغایت بھی ہوتی ہے یا صنعت صنعت ہی کے خاطر ہوتی ہے؟ کیا اس کا حاسۂ اخلاق سے کوئی تعلق نہین ہوتا یا اس کو حاسۂ اخلاق کے متوافق ہونا چاہیئے؟ یہ وہ سوالات ہین جنپر فلاسفہ کو بحث کرنا پڑتی ہے جسکی وجہ سے مختلف نظریات پیدا ہو گئے ہین، جیسے حقیقیت، فطریت اور تصوریت،

۸- فطریت وہ نظریہ ہے جو فطرت کے محاکات یا اسکی ممکن کوشش کو صنعت کا مقصد و منشا قرار دیتا ہے لیکن بعض کا یہ خیال ہے کہ اگر صناع فطرت کی محاکات کرتا ہے تو اس کو یہ محاکات بجنسہ نہین کرنی چاہیئے، بلکہ اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ کسی نصب العین کا تخیل کر کے اسکو منصۂ ظہور پر لے آتا ہے، مگر "حقیقت" کے ساتھ خود اس کے افکار وجذبات کی بھی آمیزش ہوتی ہے، وہ فطرت کی نقل تو کرتا ہے مگر ساتھ ساتھ وہ فطرت کو بھی کسی حد تک بدل دیتا ہے وہ انتخاب کر کے ترکیب دیتا ہے اور اس طرح پوشیدہ معنی کو آشکارا کر دیتا ہے، یہ نظریہ تصوریت کہلاتا ہے، جب صناع کی اختراع کردہ کسی شے مین تمام ضروری خصائص یا نمایان خط وخال، یا کسی عظیم الشان خیال کا اظہار ہوتا ہے تو وہ حقیقی شے سے بھی زیادہ واضح ہو جاتی ہے لہذا اس کا اثر بھی ذہن پر

پر بہت زیادہ پڑتا ہے، جب صناع پر کوئی جذبہ مستولی ہوجاتا ہے تو وہ اس کو قوت عملی مین بدل دینے کی کوشش کرتا ہے اور اس طرح وہ ایک ایسی چیز پیدا کرتا ہے جو خارج مین بعینہ ویسی موجود نہین بلکہ اس کے تخیل مین موجود ہے،

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا صنعت سے کچھ اخلاقی مقاصد بھی پورے ہوتے ہین یا وہ اخلاق سے ماوراء ہے، بعض کا خیال ہے (جیسے رسکن کا) کہ صنعت کا صرف اخلاقی ہی پہلو ہوتا ہے، صناع کا اعلیٰ وارفع فریضہ ہم کو اپنے شریف جذبات مین شریک کرنا ہے، صنعت کی اختراع کردہ چیزون سے صرف اخلاقیت ہی کی توقع کیجاتی ہے، مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ صنعت کی مخترعہ اشیاء کو صرف خوبصورت یا جمیل ہی ہونا چاہیئے، حسن صورت سے تعلق رکھتا ہے، مادہ سے کچھ سروکار نہین رکھتا، خواہ وہ نیکی ہو یا بدی، ان مین سے بعض کا تو یہ قول ہے کہ جمالیات اخلاقیات سے اعلیٰ ہے، "سب سے زیادہ لطیف بات جو ہمین حاصل ہوسکتی ہے وہ کسی شے کے حسن سے بحث کرنا ہے فرد کی ترقی مین رنگ کا حاسہ حاسۂ صواب وعدم صواب سے بھی زیادہ ضروری ہے"،

۹- جمالیات کا علم اپنے نام سے زیادہ قدیم ہے، لغوی حیثیت سے اس کا وہ مفہوم نہین جو اس سے اصطلاحاً لیا جاتا ہے، بام گارٹن (۱۷۶۲-۱۷۱۴) نے (جو ولف (جرمنی فلسفی) کا شاگرد تھا اور جس نے جمالیات کو فلسفہ کا ایک علیحدہ شعبہ قرار دیا تھا) سب سے پہلے اسکا استعمال کیا، استھیٹکس (جمالیات جس کا ترجمہ ہے) یونانی الاصل لفظ ہے، اس کے معنی مدرک بالحواس شے کے ہین، اس نے اس علم کو جمالیات کہا جو احساس وادراک پر دلالت کرتا ہے اور اس نے اسکا اطلاق "جمیل" پر کیا کیونکہ اس کے خیال کی رو سے جمیل کا ادراک حواس کے ذریعہ مبہم طور پر ہوتا ہے اور منطق کی طرح عقل سے نہین ہوتا، اس طرح لفظ جمالیات مروج ہوگیا گو کہ لغوی حیثیت سے اس کا دائرۂ تعبیر اتنا وسیع نہین جتنا کہ عموماً اس سے مراد لیا جاتا ہے،

مگر یونانی فلاسفہ نے جمال پر پہلے ہی بحث کی تھی، سقراط[1] کے نزدیک (حسب روایت زینوفن) تصور اخلاق کو تفوق تھا، اور اس کے نتائج سقراط کے لیے اہم تھے، اس کے نزدیک "جمیل" اور "مفید" ایک تھے، فلاطون نے "ہپیس میجر" مین "جمیل" کو تصور الٰہ اور تصور خیر کے ہم معنی قرار دیا ہے، لہذا اس کے نزدیک جمال ایک مجرد، مطلق اور عدیم التغیر شے ہے، وہ جمال کو ایک ایسی ہستی سمجھتا ہے جو تمام "حقیقت" سے جدا ہے، روح انسانی نے اپنی اس دنیوی زندگی کے قبل جمال ازلی کا مشاہدہ کیا تھا، لہذا جب انسان کو کسی ایسی شے سے جس مین جمال ازلی کا پرتو ہوتا ہے، اس کا خیال آجاتا ہے تو وہ مست ہوجاتا ہے۔

فلاطون کا خیال تھا کہ جمال شے مین پایا جاتا ہے اور ہمارے حواس پر منحصر نہین، لیکن متاخرین کے نزدیک (خصوصاً نظریۂ ارتقا کے بعد سے) جمال ہمارے حواس اور احساسات کی خلق کردہ شے کے علاوہ بنفسہ کوئی چیز نہین، فلاطون کے نزدیک جمال مطلق کا وجود ہے جس مین تمام چیزین اپنا حصہ رکھتی ہین، ارسطو نے شاعری پر جو کتاب لکھی ہے اس مین نظریۂ صنعت کی تحلیل کی ہے، قرون وسطی مین جمالیات پر توجہ نہین کیگئی، انگریزون کی شہرۂ آفاق فہم سلیم نے اپنا اثر انگریزی فلسفہ پر اور جمالیات کے نظریون پر ڈالا، فلسفہ مین انکی توجہ تجربی جانب مبذول ہوئی، انھون نے شے بالذات پر فکر نہ کی بلکہ ان اثرات یا ارتسامات پر غور کیا جو یہ شے انسان کی فطرت و طبیعت اور انسانی حواس پر پیدا کرتی ہے، لہذا جمالیات فلسفہ کا ایک ایسا شعبہ تھا جو فطرۃً انکی دلچسپی کا باعث ہوسکتا تھا، جمالیات کے انگریز فلسفیون نے ان اثرات کی تحقیق سے ابتدا کی جو کسی چیز پر غور و فکر کرنے سے پیدا ہوتے ہین اور پھر انھون نے یہ معلوم کرنا چاہا کہ کسی خاص جمالی اثر یا نتیجہ کو پیدا کرنے کے لیے کسی شی مین کونسے خاص صفات

---

[1] ناظرین کو اس امر کا خیال رکھنا چاہیے کہ سقراط نے اپنی کوئی تصنیف نہین چھوڑی اس کے متعلق جتنا بھی ہمین علم حاصل ہے وہ اس کے دو تلامذہ کیوجہ سے ہے یعنی زینوفن اور فلاطون کیوجہ سے جنھون نے اپنے استاد کا حال اپنے اپنے الفاظ مین ادا کیا ہے، زینوفن کا سارا مواد اسکے "تحفظات" مین ہے اور فلاطون کا اسکے "مکالمات" مین، مگر فلاطون کے (DIALOGUES) "مکالمات" پڑھکر یہ تبلانا مشکل ہوجاتا ہے کہ سقراط کا کتنا بیان ہے اور فلاطون کی کس قدر اختراع۔

ہوتے ہین،

لاک، کڈورتھہ، ہیوم، ہوگارت، برک، شیفٹسبری، ہچیسن اور ریڈ وہ فلسفی ہین جنھون نے جمالیات کے نظریون کو ترقی دی، جرمنی مین ونکلمان، لسنگ، اور ہرڈر کے بعد کانٹ نے "انتقاد عقل نظری" مین تبلایا کہ ہمین سب سے پہلے جمیل کی ماہیت کی تحقیق نہ کرنی چاہیئے بلکہ خود اپنی انفرادی تصدیق اور ذوق کی تدقیق ضروری ہے، جیسا کہ اوپر کہا جاچکا ہے، کانٹ ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے جمالی لذت کو غرض سے پاک اور غیر ملوث تبلایا تھا، شلر نے (جو شاعر تھا) کانٹ کے نظریات کو تکمیل دی، اس نے پہلے یہ دعوی کیا کہ حاسۂ جمال صرف انسان ہی تک محدود ہے، مگر زمانہ جدید کے علم ارتقا نے اس نظریہ کی تکذیب کی، شلر کے دوسرے خیال پر کہ صنعت کی بدایت و آغاز کا پتہ کھیل کے میلان سے چل سکتا ہے، حال ہی مین پوری طرح بحث ہو چکی، علماء جمالیات مین سے ہیگل، شلنگ، شوپنہار، اور فکنر جرمنی مین، ٹین فرانس مین، رسکن انگلستان مین، بیرگ ڈنمارک مین، بائی جن سکائی روس مین وہ قابلِ ذکر افراد ہین جنکا اس رسالہ مین صرف نام لیا جاسکتا ہے،

باب ۷

"اخلاقیات"

۱۔ نفسیات تو انسان بحیثیت انسان اور اس کے افکار و افعال سے بحث کرتی ہے مگر اخلاقیات مین ان سوالات سے بحث ہوتی ہے کہ انسان کو کس طرح رہنا چاہیئے، کس طرح عمل کرنا چاہیئے، کس طرح اپنی زندگی کو آراستہ کرنا چاہیے، انسان مین بہت سے ملکات اور قوتین ودیعت کیگئی ہین، یہ بہت سے خواہشات و میلانات رکھتا ہے اور اس کے مرغوبات و احتیاجات مختلف و متعدد ہین، وہ صرف دائم العمل ہستی نہین جو ہر وقت مصروفِ کار رہے بلکہ وہ عامل مختار بھی ہے، وہ اپنے

افعال و اعمال کا بالکلیہ مختار ہے، وہ اپنے ارادہ اور فعل کو اپنی مرضی کے مطابق متعین کر سکتا ہے،
اپنے ہمجنسون کے ساتھ حسب خواہش سلوک کر سکتا ہے، وہ ان کی مدد کر سکتا ہے اور نقصان
پہنچا سکتا ہے، وہ خود محنتی ہو سکتا ہے، یا کاہل، محنت کر سکتا ہے اور عیش کا جویا بھی بن سکتا ہے، لیکن
انسان کے ارادہ و عمل کی کوئی غایت ہوتی ہے، بغیر غائت و مقصد کے ارادہ ناممکن ہے، لہذا
اخلاقیات یہ دریافت کرتی ہے کہ انسان کی غرض و غایت کیا ہونی چاہیئے جس کے حصول کی وہ
بذریعہ افعال کوشش کرتا ہے اور جسکی طرف اپنے ارادے کو رجوع کرتا ہے، فکر کی وہ عجیب و
غریب قوۃ، جو انسان کو اپنی حقیقت کے متعلق تحقیق کرنے کے قابل بناتی ہے، وہی اس کو اس
قابل بھی کرتی ہے کہ اپنے غایت وجوہ کو دریافت کرے اور اپنے افعال و کردار کے قواعد و قوانین
مقرر کرے اور ان مین سے بعض کو نیک اور بعض کو بد ٹھہرائے ان قواعد کو معلوم کرنے کے لیے
اس کو فکر کرنا پڑتا ہے اور ان افکار کے مجموعہ کا نام اخلاقیات ہے، لہذا یہ وہ علم ہے جو ہمارے افعال
و اعمال کے مبادی و محرکات اور غایات و قوانین کو دریافت کرتا ہے، یہ انسان کے افعال ارادی
اور اس کے مبادی وجدانات و احکام اخلاقیہ سے بحث کرتا ہے جنکا ظہور زندگی مین ہوتا ہے،

۲- وہ کون سے محرکات ہین جو ہمین خاص حالات کے ماتحت ایک خاص طریقہ پر عمل کرنے کے لئے
آمادہ کرتے ہین؟ ہمارے علم خیر و شر کا مبدء کیا ہے اور یہ علم کس طرف ہدایت کرنا چاہتا ہے؟ اخلاقیات
ان سوالات کے جواب دیتی ہے، معلوم یہ ہوتا ہے کہ ہمارے سینہ کے اندر سے ایک آواز سی اٹھتی
ہے جو ہمین یہ تبلاتی ہے کہ کس طرح عمل کرنا چاہیئے، خیر و شر کیا ہے، مفید و غیر مفید کیا ہے اور اخلاقی
و غیر اخلاقی کیا ہے؟ اس آواز کو **ضمیر** کہتے ہین، یہ ایک قسم کا باطنی احساس ہے جو خارجی اقتدار
کا تابع نہین، اخلاق کے مسائل پر فلسفیانہ بحث ہونے سے بہت پہلے یہ حاسۂ اخلاق موجود تھا
اور انسان کو خاص طور پر عمل کرنے کے لیے آمادہ کرتا تھا، اسکی اصل یا تو باطنی احساسات یا مذہبی تصورات

ہین یا انسانی فرقون یا جماعتون کے وہ فیصلے ہین جو انھون نے فلاح عام کے لئے مادی مفاد کو پیش نظر رکھ کر چند ضابطون کی شکل مین ترتیب دیئے تھے، یہ ایک قسم کا رسمی اخلاق تھا جسکا مبدء، مادی مفاد تھا، اور جو خارجی قانون کے زیر اثر تھا، یہ قوانین وضوابط استعمال ورواج کی وجہ سے مستحکم ہو گئے اور بعد مین لازمی ولابدی بنگئے، ان ہی سے رسوم دعوابد بھی نکل آئے جنکی پیروی خوش اخلاقی اور عدول حکمی بداخلاقی قرار پائی، زیگر اپنی کتاب "اجتماعی اخلاقیات" مین لکھتا ہے، کہ "رواج جبراً تعین یافتہ افعال کی مستحکم پیروی کا نام ہے جسکی تکمیل بعض حلقون خصوصاً کسی نسلی یا فطری جماعت کے کسی فرقہ مین ہوتی ہے جسکی عدول حکمی اخلاقی گناہ اور جسکی تعمیل نیکی وفضیلت قرار دیجاتی ہے"،

۲- اقوام کے رسوم وعادات کو جمع کرنے اور ان کو مرتب ومنتظم کرنے کے بعد فلسفۂ اخلاق بحیثیت علم ہونے کے، صرف واقعات ہی پر اکتفا نہین کرتا بلکہ ان سوالات کو بھی اٹھاتا ہے :- کہ کہان سے؟ کیون؟ اور کہان کو؟

سب سے پہلے وہ ان رسوم وقوانین کی توجیہہ کرتا ہے، پھر ان پر تنقیدانہ نظر ڈال کر ان کو مستحسن یا مذموم قرار دیتا ہے، اسی لئے انگریزی مین اس کے لیے جو اصلاح موضوع ہوئی ہے یعنی اتھکس (جو یونانی الاصل ہے) اس کے معنی سیرت کے ہین، جسطرح زبان کے قواعد بننے کے پہلے زبان موجود تھی اسی طرح اخلاق کی فلسفیانہ تحقیق کے قبل اخلاق کا وجود تھا، اسی اخلاقی مواد کو لے کر علم نے وہ قواعد مدون کئے جنسے افعال کی رہبری کرنی چاہیئے،

لہذا اخلاقیات فلسفۂ نظری سے اس لحاظ سے متمائز ہے کہ وہ فلسفۂ عملی بھی ہے جو چاہیئے تعین کرنا چاہتی ہے، برخلاف اس کے فلسفہ نظری محض ان واقعات یا حالات کی تحقیق کرتا ہے جو ہین یا تھے یا ہونگے، اخلاقیات انسانی کردار اور انسانی عادات کا علم ہے،

ہمیمعولی سے معمولی تجربہ پر ادنی غور وفکر کرنے سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ انسان کو ہمیشہ

صرف اپنے خواہشات اور مرغوبات ہی پر عمل نہ کرنا چاہیئے، یعنی نہ صرف اس کو اسی طرح عمل کرنا چاہیئے جس طرح کہ وہ کر سکتا ہے، بلکہ بسا اوقات اسکو اپنی مرضی سے باز رہکر اپنے ارادہ کو دوسرون کے ارادے کے ماتحت کر دینا چاہیئے، لہذا اسکو چاہیئے کہ اپنے ارادہ پر قابو رکھ کر اس کو حالات کے موافق بنائے

اقوام عالم کی تاریخ ہمین بتلاتی ہے کہ خیر و شر، یا اخلاقی و غیر اخلاقی افعال کے متعلق ہمیشہ اختلاف آرا رہا ہے اور اب بھی موجود ہے، ایک فعل کسی حالت مین اچھا ہوتا ہے، تو دوسری حالت مین برا، کسی خاص مقام اور خاص وقت مین وہ اخلاقاً مستحسن سمجھا جاتا ہے مگر دوسرے موقعہ اور وقت پر وہی فعل مذموم قرار دیا جاتا ہے، لہذا اخلاقیات کو خیر اور شر کی تعریف کرنی پڑتی ہے اور یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ آیا ان تصورات مین امتداد زمانی کے ساتھ تغیر و ارتقا ہوتا رہتا ہے یا چند ایسے بھی عدیم التغیر اخلاقی تعقلات پائے جاتے ہین، جو ہر زمانہ اور ہر قوم کے لیے یکسان ہوتے ہین،

۵۔ خلاصہ یہ کہ اخلاقیات ہم کو اپنی حیات اخلاقی کا واضح علم بخشتی ہے، ان اخلاقی تصورات کو جانچنے کے ذرائع مقرر کرتی ہے جو رسوم مروجہ مین موجود ملتے ہین، انتہائی اصول کے سمجھنے مین مدد دیتی ہے، قوانین کو حق بجانب ثابت کرنے، ان کو درست یا ترک کرنے اور اس معیار اخلاقی کو معلوم کرنے مین مدد دیتی ہے جو ہمین اپنے مرغوبات و افعال کو جانچنے اور انکی رہبری و ہدایت کرنے کے قابل بناتا ہے، اس کا مقصد نہ صرف کردار اور انسانی جد و جہد و حیات پر ان کے اثرات و نتائج کو سمجھنا ہے، بلکہ اسکی غایت یہ بھی ہے کہ وہ ارادۂ انسانی کی رہبری کرے، وجود اخلاق کی دلیل کو دریافت کرے، اور جہانتک کہ اشیا، کا انحصار ہمارے ارادہ پر ہے انکی قدر و قیمت کا تعین کرے اور ہمین یہ ہدایت کرے کہ ہم کس طرح اپنی زندگی کو آراستہ و پیراستہ کرین اور کس طرح اپنے اعمال و افعال کو درست کرین تاکہ اپنی اور اپنے ہمجنسون کی فلاح و تکمیل کی خاطر زندگی کے نصب العین کا تحقق کر سکین،

یاد ہوگا کہ مین نے تمہیدی باب مین کہا تھا کہ "فلسفیانہ فکر سے جو صداقت حاصل کیجاتی ہے وہ صرف

تعقلات مجردہ ہی تک محدود نہین بلکہ اوسکا انطباق آخر کار عملی زندگی پر بھی ہوتا ہے"۔ اب یہان مین پروفیسر پالسن کے الفاظ مین (دیکھو اسکی کتاب "نظام اخلاقیات") اتنا اور اضافہ کردنگا کہ "وہ غایت قصوی جو انسان کو کائنات کی ماہیت پر غور و فکر کرنے کے لئے آمادہ کرتی ہے ہمیشہ وہی خواہش ہوگی جو ہماری زندگی کے معنی اور اسکی بدایت و نہایت کے متعلق کسی نتیجہ پر پہنچنا چاہتی ہے، لہذا سارے فلسفہ کے اصل و غایت کا پتہ اخلاقیات مین لگانا چاہیئے،

۶- یہ بتلایا جاچکا ہے کہ سقراط نے فلسفۂ یونان کی توجہ کو خود انسان کے مطالعہ کی طرف منعطف کیا، سقراط کے پہلے فلسفہ کی توجہ زیادہ تر مادی دنیا کی طرف تھی، تاہم اخلاقی مقولات، زندگی اور کردار کے قوانین جو ضرب الامثال کی صورت اختیار کر چکے تھے، شعرا کی تصانیف مین بکثرت پائے جاتے ہین دراصل حاسۂ اخلاق کی ابتدا یونان مین شاعری کے ساتھ ہوئی ہے، شعرا جیسا کہ فرانس کا فلسفی ژان جینٹ بتلا چکا ہے، مذہب یونان کے سب سے پہلے علما، اور سب سے پہلے مبلغین تھے۔ فلسفہ مغرب مین اخلاقی حقائق پر صحیح معنی مین غور و فکر فلاطون اور ارسطو خصوصًا ارسطو کے زمانہ سے شروع ہوئی، لیکن ان مین سے کسی نے اخلاق کی ایجاد نہین کی، ان سے بہت پہلے ذہن انسانی نے سیکھ لیا تھا کہ افعال پر حکم اخلاقی کس طرح لگایا جائے اور نیک و بد اور اخلاقی و غیر اخلاقی افعال مین کس طرح تمیز کرین، قوۂ فکر نے صرف یہ کوشش کی کہ واقعات یا مواد کو جمع کر کے ان کے محرکات اور اسباب کی تحقیق کرے مثلاً چوری اور قتل کیون غیر صائب افعال ہین، دروغ بیانی کس لیے غیر اخلاقی فعل اور راست گوئی کیون اخلاقی فعل ہے؟

یونانی فلسفۂ اخلاق یا اخلاقیات کی ابتدا اس خیال سے ہوئی ہے کہ ایک خیر برتر کا وجود ہونا چاہیئے جس کا انسان تعاقب کر رہا ہے، وہ "خیر" ہے، جسکی آرزو صرف اسی کی خاطر کیجاتی ہے، اور اس کو کسی دوسرے خیر کے حصول کا ذریعہ نہین قرار دیا جاتا، افعال انسانی اس "خیر" کو حاصل کر نہین سکتے

اور اسی حصول کی خاطر افعال و اعمال کا تعین کیا جانا چاہئے، یہ خیر مسرت یا سعادت ہے جو کردار کی غایت قصویٰ ہے جس کے ماتحت دوسرے تمام مقاصد ہوتے ہین، فقط ترسبت "یعنی اس نظریہ کی رو سے "مسرت انسان کے لیے خیر برتر اور کردار کی اخلاقی غایت ہے"۔ اس امر کے تسلیم کرنے کے بعد کہ خیر برتر فرد کی بڑی سے بڑی مسرت ہے، یونانی فلاسفۂ اخلاق یہ دریافت کرتے ہین کہ فرد کی بڑی سے بڑی مسرت کیا ہے، اور اس کے حصول کے ممکنہ ذرائع کیا ہین؟ ان سوالات کے مختلف جواب دیئے گئے ہین، سقراط (جس نے کائنات کی ابتدا اور اسکی ترکیب پر غور و فکر کرنے سے انکار کر دیا تھا، مگر جو انسانی ہنرون سے خاص شغف رکھتا تھا) نے کہا کہ بڑی سے بڑی مسرت علم مین ہے جو صداقت ہے اس کا جاننا ہے علم ایک ایسی فضیلت ہے جو مطالعہ سے حاصل کیجاسکتی ہے، سقراط کی تعلیم یہ بتلائی جاتی ہے کہ کوئی شخص عمداً یا ارادۃً کسی نامنصفانہ عمل کا مرتکب نہین ہوتا اور نہ وہ راہ صواب کا علم رکھ کر غلط راستہ کو اختیار کرتا ہے، اگر وہ کسی غلط اور ناروا فعل کا ارتکاب کرتا ہے تو اسکی وجہ صرف جہل ہے یعنی وہ اپنی اچھائی سے واقف نہین ہوتا، صرف عقلمند آدمی (حکیم) ہی جو علم کی منزلِ مقصود تک پہنچ چکا ہے نیک اور مسرور ہوتا ہے، وہ رائے عامہ، روایت، رواج، کی پروا نہین کرتا کیونکہ انسانی جد و جہد کی غایت قصویٰ علم ہے جو نیکی اور "خیر" کے ہم معنیٰ ہے، جس نیکی و عدالت کا مبنیٰ عادت و تربیت ہو اور جو علم اور غور و فکر سے معرّیٰ ہو اسکی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ تاریکی مین کسی چیز کو ٹٹولنا، اس سے اتفاقیہ طور پر راہِ صواب تو مل جاتی ہے لیکن اندرونی طمانیت ہرگز نصیب نہین ہوتی، ایک قدم اور آگے بڑھکر ہمین "خیر" کی صحیح تعریف کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے، فلاطون کے "جارجلیس" اور "ریپبلک" (جمہوریت) مین کیا لی سلیس اور تھراسی میکس کا دعویٰ ہے کہ "خیر" وہ چیز ہے جو ہمین لذت بخشتی ہے، اور "عدل" سے مراد وہ چیز ہے جس کے حصول کی ہم مین طاقت ہو، فلاطون، جو سقراط کی تعلیمات کو دہرانے کا مدعی ہے، اس تعریف کو تسلیم نہین کرتا، اس کے نزدیک "خیر" اور "عدل" (جو تصور الٰہ کے مرادف ہیں)

اطلاقی حقائق ہین اور رائے کے تابع نہین، فلاطون کا نظام اخلاقیات مابعد الطبیعیاتی ہے، اسکی یہ تعلیم تھی کہ کردار کا فن انسان کی اس سعی و کوشش پر منحصر ہے، جس سے وہ اپنی خانگی اور غیر خانگی زندگی مین اس توافق، حسن اور ترتیب کو پیدا کر سکتا ہے جو اس عالم اکبر کے اصل صفات و خصوصیات ہین اور جس سے وہ اس خیر کا تشبہ کر سکتا ہے جسکا روح نے (جو روحِ کائنات کا ایک حصہ ہے) اپنی پیدائش کے پہلے "بالمشافہ" "مشاہدہ" کیا ہے اس کو فضائل اربعہ یعنی شجاعت، عفت، اور سب سے زیادہ حکمت و عدالت کی مشق سے حاصل کیا جا سکتا ہے، عدالت کا نقطۂ کمال انتظامِ حکومت مین ممکن الحصول ہے جس کا خاکہ افلاطون نے اپنی کتاب "جمہوریت" (ریپبلک) اور "قوانین" (لاز) مین پیش کیا ہے،

ارسطو جو بقول اگسٹ کامٹ[۱] "تمام سچے فلسفیون کا سرتاج" ہے، فلاطون کی طرح اپنی اخلاقیات کی ابتدا اس سوال سے کرتا ہے کہ انسان کے لیے خیر برتر کیا ہے؟ اسکی انتہائی غرض و غایت کیا ہے؟ اس نے یہ تعلیم دی کہ موجودات عضویہ کے کثیر حصہ مین صرف انسان ہی وہ ہستی ہے جو نہ محض احساس و خواہش سے متصف ہے بلکہ فہم بھی رکھتا ہے، احساس و ادراک مین انسان حیوان سے مشابہت رکھتا ہے لیکن عقل و فہم مین وہ خدا کے مشابہ ہے، ان حیوانی و عقلی قویٰ و ملکات کے اجتماع نے اس کو ایک اخلاقی ہستی بنا دیا ہے، کیونکہ اخلاق عبارت ہے حیوانی اور عقلی عناصر کے مناسب تعامل سے، یعنی انسانی قویٰ و اعمال کو عقل کی ماتحتی مین بجا لانے سے اخلاق کا مکلف وہ انسان نہین جو صرف تفکر و تامل ہی مین زندگی بسر کرتا ہے بلکہ دراصل وہ شخص ہے جو کاروبار مین مصروف ہوتا ہے اور جس پر خواہشات و تہیجات اپنا وار کر سکتے ہین، صراط مستقیم پر چلنے کے لیے اس کو اپنے اختیار، اپنی عقل اور قوۃ فیصلہ کا استعمال کرنا چاہیئے،

انسانی ارادہ اور عقل کے باہمی توافق سے اخلاقی فضائل یا مسرت پیدا ہوتی ہے جو انسان

[۱] دیکھو اسکی کتاب CATECHISIM POSITAISTE

کے لیے خیر و برتر اور اسکی زندگی کی غایت وغرض ہے، سقراط کا تو یہ خیال تھا کہ نیکی تربیت و عادت کا نہین بلکہ صرف عقل ہی کا نتیجہ ہے اور یہ کامل حکمت علمی یا بصیرت اخلاقی پر مشتمل ہے، لیکن اس کے برخلاف ارسطو کا یہ عقیدہ تھا کہ تربیت مشق اور عادت بھی ضروری چیزین ہین، وہ اخلاقی فضائل کی اس طرح تعریف کرتا ہے کہ "یہ ایک مستقل اور مستحکم عادت ہے جو مشق و عمل کا نتیجہ ہے، اسکی تشکیل عقل کی ہدایت و رہبری سے ہوتی ہے"۔ ان بڑے اساتذہ کے اتباع نے ان کے خیالات و تعلیمات کے بعض پہلوؤن کی تکمیل کی، یہان پر صرف رواقیہ اور اتباع ایپکیورس یا لذتیہ کا ذکر ضروری ہے، رواقیت کا بانی زینو (باشندۂ سٹیم) تھا، یہ ایک منقش و مصور رواق[1] مین تعلیم دیا کرتا تھا، رواقیہ و رواقیت کی وجہ تسمیہ یہی ہے،

سقراط کے اس تنفر اور بے پروائی کو دیکھ کر جو وہ روایت اور رائے عام سے رکھتا تھا نیز عقل کی خواہش پر تفوق اور غلبہ کو مدنظر رکھکر زینو نے یہ تعلیم دی کہ نیکی بذات خود کافی ہے، عقلمند آدمی (حکیم) فقیر کے چیتھڑون مین بھی شاہانہ عظمت و کبریائی کے ساتھ بالکل آزادانہ و خود مختارانہ طور پر فطرت کے موافق زندگی بسر کر سکتا ہے، چونکہ وہ فطرت مین تغیر نہین پیدا کر سکتا لہذا برضا و رغبت اس کے آگے سر تسلیم خم کرتا ہے، برخلاف اس کے ایک سفیہہ آدمی اسکی مخالفت کر کے عاجز آجاتا ہے اور بالآخر تھک کر سر افگندہ ہو جاتا ہے، "رواقی" پر کسی چیز کا اثر نہین ہوتا، وہ صاحب تسلیم و رضا ہوتا ہے، وہ جانتا ہے کہ ہر چیز فطرت کے حکم سے سرزد ہوتی ہے، "جو خدا" اور "ارادۂ خیر" ہے،

ایپکیورس نے (۳۴۱ تا ۲۷۰ ق م) جسکو "سقراطی والٹیر" یا "والٹیری سقراط" کہا جا سکتا ہے، یہ تعلیم دی کہ انسان کے لیے خیر صرف لذت ہے، جس کے حصول مین فہم مدد دیتی ہے، دوسرے یونانی فلسفیون کی طرح ایپکیورس اس امر کو تسلیم کرتا تھا کہ اخلاق و مسرت مین عینیت ہے اور کردار

[1] اگورا (واقع ایتھنیا) کا وہ عظیم الشان ہال جو فرسکو تصاویر سے مزین تھا،

کا فن ہمین یہ بھی سکھلاتا ہے کہ فرد کے لیے طمانیت و تشفی کس طرح پیدا کیجائے، اپیکیورس کے نزدیک اخلاق کے معنی سوا اس کے کچھ اور نہین کہ اغراض انفرادی کو صحیح طریقہ پر سمجھ لیا جائے، یعنی ایک مہذب ایگوئیت، ایثار یا نفس کشی کی بنیاد یہ نہین کہ انسان اپنی فطرت کے خلاف اور اس لذت طلبی کے علی الرغم عمل پیرا ہو جو اس کے سینہ مین مضبوطی کے ساتھ پائی جاتی ہے، بلکہ یہ اسکی قوتِ فکر کا نتیجہ ہین بحیثیت عاقل ہونے کے وہ فوری لذت بخش احساسات کو اس خیال سے ترک کر سکتا ہے کہ بعد مین چلکر ان سے بڑھ کر لذّات کو حاصل کرے گا، سریع الزوال لذات اور عیاشی ان لذتون کے مقابلہ مین بالکل ہیچ ہین جنمین قیام و بقا پایا جاتا ہے (یعنی لذات ذہنی) اور جنسے طمانیتِ قلب پیدا ہوتی ہے اور جو انسان کو مصائبِ حیات کا دلیرانہ مقابلہ کرنے کے قابل بناتی ہین،

چونکہ بعض لذتین بسا اوقات موجبِ الم ہوتی ہین لہذا خواہشِ لذت دوربینی کے ماتحت ہونی چاہیئے جس سے دوسرے تمام فضائل پیدا ہوتے ہین، کیونکہ صحت جسمانی و طمانیت روحانی مسرتِ حیات کا نقطۂ کمال ہے، ہم خوشی و مسرت کے ساتھ زندگی بسر نہین کر سکتے جب تک کہ اس طرح کی زندگی عزت انصاف و دانائی پر مبنی نہو، اور نہ ہم عزت و انصاف و دانائی ہی کی زندگی بسر کر سکتے ہین جب تک کہ یہ خوشی و مسرت کی زندگی نہ ہو، مستقل لذّت کے حاصل کرنے کے لیے ہم بسا اوقات گریز پا الم و تکلیف کو بھی برداشت کر لیتے ہین، لذت سے اپیکیورس کی مراد وہ احساسات نہین جو اسی لحظہ فنا ہو جاتے ہین جس لحظہ کہ وہ پیدا ہوتے ہین بلکہ اس سے وہ طمانیت تامہ و سکون مطلق مراد ہے جو ہمین بحرِ زندگی کے طوفانون سے مصئون و مامون رکھتے ہین،

روح انسانی کو فلسفہ زیادہ مدت تک مطمئن نہین رکھ سکتا تھا، اس لیے مذہب نے اسکی جگہ لے لی، قدیم یونان کے فلسفی و شاعر کی جگہ عیسائیت کا ولی نمودار ہوا، عیسائیت نے بنی نوع انسان مین وہ عظیم الشان تغیر پیدا کیا کہ ابتک نہ ہوا تھا، اور اس نے فلسفہ کی بالکل کایا پلٹ

کر دی، یونانی عقائد اسکی تابِ مقاومت نہ لا سکے، اخلاقیات کے دائرہ مین وہ تمام قدیم عقائد ترک کر دیئے گئے جو کفر سے بھرے تھے، بقول نٹشے کے "یہ قیمتون کی از سر نو جانچ تھی"،

بہر حال عیسائیت نے یہودیت کی تعلیمات کو کسی حد تک عالم گیر بنا دیا اور مغربی دنیا مین توریت کے اخلاقی اصول پھیلا دیئے، یہود کی اخلاقیات دراصل دینیات ہے، ان کے اساسی اصول محض مذہبی ہین، یہودیت مین اخلاق صرف اسی نقطۂ نظر سے دیکھے گئے ہین کہ وہ حکم و قانون الٰہی کا نتیجہ اور اس کے اوامر کی بجا آوری ہین، انسان کو کردار کے متعلق چند قواعد و قوانین کی پیروی کرنی پڑتی ہے مگر مقنن خدا ہے، اوامرِ الٰہی اور اخلاقی قوانین غیر منفک تصورات ہین، مگر کسی چیز کے اخلاقی ہونے کی وجہ یہ نہین کہ اسکی پیروی کا خدا نے حکم دیا ہے، بلکہ خدا نے اسکی بجا آوری کا حکم صرف اسلیے دیا ہے کہ یہ اخلاقی ہے، کیونکہ صرف اخلاق ہی دنیا کا مرکز و منشا ہے، زمانۂ حال کا جرمن فلسفی ہرمن لائز اپنی شہرۂ آفاق کتاب "عالم اصغر" مین کہتا ہے کہ "ہماری نظرون مین مشرق کی ان اقوام مین سے جو خدائی حکومت کے تابع تھین، عبرانی وہی رتبہ رکھتے ہین جو صحیح العقل آدمی بدمستون مین رکھتا ہے، لیکن قدما کے نزدیک ان کا وہی مرتبہ تھا جو محوِ خواب افراد کا بیدارون مین ہوتا ہے، یہودیت مین اخلاقی واجبات و فرائض، جنکا علم و شعور معاشری تعامل و تعاون کی وجہ سے ہر جگہ ترقی کرتا ہے، ارادۃ اللہ پر مبنی نظر آتے ہین جسکی تعمیل و تعظیم نہ صرف فرد کے لیے اپنے خلق باطنی اور عمل خارجی کے ذریعہ لابدی ہے بلکہ تمام قوم کے لیے بھی اسکی اس معاشری زندگی مین جو حکومت الٰہی کے تابع ہوتی ہے"۔

اس کے اصول اساسی خدا کے ساتھ محبت اور اسکی اطاعت اور انسان کے ساتھ محبت کرنا ہین، ان اصول کی پیروی کے لیے فیاضی اور عدالت کے جیسے فضائل ضروری ہین، ظاہر ہے کہ یونانی اخلاقیات نے انسان کی غایت قصوی کو "کمالِ فرد" قرار دیا تھا جو اس کی فطری قوتون

اور قابلیتون کے پورے پورے استعمال سے حاصل ہوسکتی ہے اور جسکا نقطۂ کمال "مسرت" ہے، مگر عیسائی اخلاقیات نے اس امر کا مطالبہ کیا کہ انسان کو اپنے فکر وعمل کے ذریعہ اخلاق ہی کے حصول کی کوشش کرنی چاہیئے اور روح کو قوائے جسمانی وخواہشات فطری پر پوری طرح مسلط کردینا چاہیئے اس روحانیت سے نفس کشی، ترک دنیا، حیات فطری اور اس کے اغراض سے بیزاری، مرتاضیت تجرد، فقر اور جسمانی آزار وتکالیف غرض ایک غیر فطری زندگی پیدا ہوگئی، ایک دوسرا بالکل نیا عقیدہ "نجات بالتوفیق" کا تھا یعنی انسان فطرۃً عاصی ہونے کی وجہ سے اس امر کے بالکل قابل نہین کہ اپنی کوشش وسعی سے کسب "خیر" کرسکے، اسکی نجات صرف "فضل یا توفیق" پر منحصر ہے جسکو کلیسا خودمختار طور پر بخشتا ہے، اس طرح بانیِ "عیسائیت" کے اصلی اصول اور تعلیمات اس کے پیروون کی غلطیون کی بدولت ذلیل کیے گیے، اب جدید عیسائیت اور یہودیت مین زیادہ اہمیت رسومات کو دیجاتی ہے نہ کہ حیات فکری وعملی کے اخلاقی خلوص وپاکیزگی کو، حالانکہ رسوم تو دراصل محض علامات کا درجہ رکھتے تھے،

۷۔ جدید اخلاقیات افکار جنکی ابتدا مارٹن لوتھر (وٹنبرگ کا ایک دلیر خانقاہ نشین) سے ہوتی ہے، حقیقت کی جانب میلان رکھتے ہین، ان کی رو سے انسان کی غایت اپنے قویٰ وملکات کو عملی حیات مین ظاہر کرنا ہے، اور اسکی اخلاقی فعلیت کا میدان یہی دنیا ہے، اسی میلان کے زیر اثر جدید فلسفۂ اخلاق نے خصوصاً انگلستان کے اہل نظر نے، رفتہ رفتہ اخلاقیات سے، یا اخلاقیت کو مذہب سے علیحدہ کرلیا اور اس کو فلسفیانہ علم کی حیثیت بخشی، انگلستان اور اسکاٹ لینڈ مین لاک، ہابس، شیفٹسبری، ہچیسن، ہیوم، آدم اسمتھ، اور جرمنی مین سپنوزا، لیبنز، اور اولف نے فلسفہ کے اس شعبہ مین بہت سی تصانیف چھوڑی ہین، جن سوالات کو انھون نے اٹھایا اور جن مسائل پر انھون نے بحث کی، ان کا بیان کسی بعد مین آنے والے باب مین کیا جائے گا، جس مین "مذاہب اخلاقیاتی"

پر بحث کیجائے گی، کانٹ نے اپنی کتاب "انتقاد عقل نظری" مین اخلاقیات کو ایک نئی جانب ڈھالا ہے
اس کا دعویٰ ہے کہ خود انسان مین اخلاقی قانون و قوۃ کا مبدء موجود ہے، یہ اخلاقی قوت کسی خارجی
قانون یا حکم کے تابع نہین، یہ اخلاقی قانون "حکم اطلاقی" کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہم اپنا فرض اسی وقت ادا کر سکتے
ہین اور ہمارا فعل اسی حالت مین اخلاقی کہا جا سکتا ہے جب کہ ہم اپنے ارادہ کو اس اندرونی اخلاقی
قوت اور یا حکم اطلاقی کے ماتحت کر دیتے ہین، حتیٰ کہ اپنے مرغوبات کے خلاف اسکی متابعت کرنے
لگتے ہین، کانٹ کے بعد اجتماعیت جدیدہ کا پیشرو فختے نمودار ہوا، پھر ہیگل، شوپنہار، فریڈرک نٹشے
یکے بعد دیگرے فلسفۂ جدیدہ کے میدان مین گام زن ہوئے، ڈارون، جان اسٹوارٹ مل اور
ہربرٹ اسپنسر نے اخلاقی اور اخلاقیاتی مسائل کی ترقی و تکمیل مین کوشش کی اور اپنے اپنے نظریات
پیش کرتے رہے،

باب ۸

"اجتماعیات"

۱۔ "انسان کے لیے تنہائی پسندیدہ نہین" اور فردوس برین کی دلفریبیان بھی عزلت کی
تلخی کا نعم البدل نہین ہو سکتین، تنہا رہنا فطرت انسانی کے خلاف ہے، انسان اپنے حوائج فطری
وضروریاتِ زندگی مین اپنے ہمجنسون کا محتاج دست نگر ہے، اسی لئے وہ دوسرون کے ساتھ رہتا ہے
ان سے واقفیت حاصل کرتا ہے اور رشتۂ الفت جوڑتا ہے، ہم انسان کی تاریخ کا عہد قدیم کے
بعید ترین زمانہ تک پتہ لگا سکتے ہین، لیکن ہر وقت اور ہر جگہ ہم یہی پاتے ہین کہ وہ تنہائی سے بچتا اور
دوسرون کی معیت و مصاحبت مین زندگی بسر کرتا ہے، وہ معاشری جماعتون، خاندانون، فرقون
اور قبیلون مین مل جل کر رہتا ہے اور اپنے ہمجنسون کے ساتھ مختلف کامون مین حصہ لیتا ہے، اب

یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ حالات کیا ہین جنمین انسان باہم زندگی بسر کرتا ہے؟ کن امور مین انسان دوسرون کے ساتھ مل جاتا ہے؟ انسان کس طرح ایک دوسرے پر اپنا اثر ڈالتا ہے؟ ان کے تعلقات باہمی کی صورتین کیا ہین؟ ان قوانین کی کیا ماہیت ہے جنکی وجہ سے انسان کی حیات اجتماعی مین ترتیب پیدا ہو سکتی ہے، جس علم مین (اور جو بقول کامٹ کے انسان کے لیے سب سے زیادہ دلچسپ ہے) اس قسم کے سوالات سے بحث کیجاتی ہے وہ "اجتماعیات" کہلاتا ہے، فلسفہ کے دوسرے شعبے کائنات مادی اور اس کے مسائل سے بحث کرتے ہین، (جیسے مابعد الطبیعیات و فلسفہ طبیعی) یا ان مین انسان سے بحیثیت انفرادی بحث کیجاتی ہے اور اسکی ابتدا اور ان تعلقات کے متعلق جو وہ دوسرے حیوانی موجودات سے رکھتا ہے، تحقیق کیجاتی ہے (جیسے علم الانسان مین) یا جیسے کہ اخلاقیات اور نفسیات مین ہوتا ہے کہ ان مین نفس انسانی کا (بحیثیت ایک باشعور ہستی ہونے کے) مطالعہ کیا جاتا ہے اور اسکی خود شناسی کی کوششون سے بحث کیجاتی ہے؛ لیکن اجتماعیات مین انسان اور اسکے ان دنیوی تعلقات سے بحث کیجاتی ہے جنمین وہ پیدا ہوا ہے، اور ان حالات پر غور کیا جاتا ہے جو اجتماعی و معاشری زندگی سے پیدا ہوئے ہین، اجتماعیات فلسفہ کا وہ شعبہ ہے جس مین جماعتون کا علم (سائنس) داخل ہے، یعنی نوع انسانی کا علم جس حد تک کہ انسان مین اجتماع باہمی پایا جاتا ہے؛ اس مین نوع انسانی کی تمام حالتون سے (یعنی موجودہ گذشتہ اور آیندہ) سے بحث کیجاتی ہے، یہ انسانی اجتماع اور معاشری قوتون کے باہمی تاثیر و تاثر کی توجیہہ کرتا ہے، اور ان قوانین کے دریافت کرنے کے بعد، جو ان معاشری قوتون کی تکمیل و ترقی کا باعث ہین ان کو آئندہ کے لیے مرتب کرتا ہے؛ غرض ہم کہہ سکتے ہین کہ اجتماعیات مظاہر اجتماعی کے قوانین، اصول اور انکی حقیقت دریافت کرنا چاہتی ہے اور اس قسم کے معلومات سے نوع انسان کو فائدہ پہنچاتی ہے،

۲؎ "سوشیالوجی" (جسکا ترجمہ "اجتماعیات" کیا جاتا ہے) کا لفظ اگسٹ کامٹ نے وضع کیا ہے؛

یہ دو لاطینی الفاظ سے مرکب ہے جن کے معنی "علم الاجتماع" کے ہین، مگر اجتماعیات اپنے نام سے بہت زیادہ قدیم ہے، جس طرح کہ دیگر علوم اپنی ابتدائی حالت مین خالص نظری نہین ہوتے، اسی طرح اجتماعیات کو بھی پہلے پہل عملی سوالات سے بحث تھی اور "سیاسیات" کے نام سے تعبیر کیجاتی تھی فلاطون نے "قوانین" (لاز) اور "جمہوریت" (ریپبلک) مین حکومت اور اس کے اقسام کے متعلق اپنے خیالات اور نصب العین کا اظہار کیا ہے، اس نے حکومت کی اخلاقی غایت کی تعریف اپنے خیال کے موافق کی ہے، مگر ارسطو کا فلاطون کی اس حکومت، اور عہد زرین پر مطلق یقین نہ تھا اس نے اپنی کتاب "سیاسیات" مین اس زمانہ کی حکومت کی صورتون کی تحلیل کی ہے اور حکام کی تعداد کے لحاظ سے اس کو ملوکیت، اعیانیت، اور عمومیت، مین تقسیم کیا ہے، اپنے اس خیال کی رو سے کہ "انسان فطرۃً اجتماعی یا سیاسی حیوان ہے" (یعنی ترقی کی ابتدائی اور انتہائی ہر دو حالتون مین وہ تنہا نہین رہ سکتا بلکہ معاشری جماعتون مین زندگی گذارتا ہے) ارسطو نے تنظیم حکومت کو فطرت کا آفریدہ سمجھا تھا، کامٹ کہتا ہے کہ "جس تحلیل کے رو سے ارسطو نے فلاطون اور اسکے مقلدین کے اشتراکِ ملکیت کے متعلق خوفناک خیالات کی تردید کی ہے، وہ اسکی شہامت، دانائی اور قوت کی بین دلیل ہے جنکا نہ اب تک مقابلہ کیا جا سکا ہے اور نہ جس پر کوئی ترجیح حاصل کر سکا"

روم کے فلسفیانہ افکار نے یونانی سیاسی نظریات مین کسی طرح کا اضافہ نہین کیا، قرون وسطی کے لیے جو تمام تر مذہبی رنگ مین شرابور اور دینیاتی مسائل مین منہمک تھے، اجتماعی سوالات پر غور کرنے کا موقعہ ہی نہ تھا، مگر نشاۃ جدیدہ مین پھر یہ مسائل دلچسپی کا مرکز بنگئے، "فطری حقوق" کے متعلق زمانہ سلف کے فلسفی اور مقنن سوالات اٹھا چکے تھے، چنانچہ اس کا اظہار سسرو کے اس قول سے ہوتا ہے کہ "عالمگیر کردار قانون فطرت ہے" یعنی ہر معاملہ مین عام رضامندی یا اتفاق کو قانون فطرت

ہ۱ POLITES

کے مانند سمجھنا چاہیئے، اسکی مزید تائید رومی مقنن الپین کے اس فرق سے ہوتی ہے، جو اس نے "حقوقِ فطریہ" اور "حقوقِ اقوام" مین قائم کیا ہے، نشاۃ جدیدہ مین یہ سوالات افکار نظریہ کے دائرہ سے نکل کر سیاسیات عملی کے دائرہ مین آگئے تھے، ہیوگو گروئیس وہ پہلا شخص تھا جس نے فطری اور رسمی حقوق کے مسئلہ کو چھیڑا، اسی لیے اس کو "فلسفۂ قانون" کا آدم کہا جاتا ہے گروئیس کے بعد ٹامس ہابس (جس نے اپنے مابعد الطبیعاتی اور اخلاقیاتی نظریات مین اس امر کا دعوی کیا تھا کہ انسان دیگر مخلوقات کی طرح قسمت، قانون جبر، یا ارادۂ اللہ کے زیر حکم ہے اور خود غرضی اخلاق مین اور تمام دیگر امور مین آخری حکم ہے) نے بھی اجتماعیات کے مسائل کو سیاسیات پر منطبق کیا، اس کے نزدیک عہدِ فطرت مین باہمی پیکار (یا تنازع للبقا) ہوا کرتی تھی اور "حق" سے مراد "قوۃ" تھی، تحفظ ذاتی و التوائے پیکار کے لیے، اور اس غرض سے بھی کہ عہدِ فطرت کے توحش کو موانست کے ذریعہ دور کرے، انسان نے آپس مین ایک قسم کا معاہدہ کیا اور حکومت کی بنیاد ڈالی، حکومت افراد کی ملکیت اور ان کی حیات کے تحفظ کا صرف ایک ذریعہ ہے، پھر بھی فرد کے لیے حکومت کا ارادہ قانونِ برتر قرار دیا جانا چاہیئے، حکومت کی غرض و غایت اسی وقت پوری ہوسکتی ہے، جب کہ محکوم اطاعت و انقیادِ مطلق سے کام لے، ہابس اس نام نہاد "نظریۂ معاہدہ" کا بانی قرار دیا جاتا ہے، مانٹسکیو اپنی کتاب "عروج و زوال اہل روم"[1] نیز "روح قانون"[2] مین دعوی کرتا ہے کہ سیاسی مظاہر و حالات، فطرت کے دیگر مظاہر و آثار کی طرح، عدیم التغیر قوانین کے زیر اثر ہین، کامٹ کہتا ہے کہ مانٹسکیو نے خیال کیا کہ فطری قوانین معاشری افکار و افعال کی بنیاد ہین، لیکن اس کے برخلاف دیگر اہل نظر کا خیال تھا کہ اگرچہ اضعافِ قوانین کو اپنی مطلق و نا محدود

---

[1] Greatness & Decline of The Romans [2] Spirit of Law

قوۃ کے علاوہ کافی اقتدار بھی ملجائے تو وہ حکومت مین، اپنے ارادہ اور مرضی کے موافق تبدیل
و ترمیم کر سکتے ہین"، جین جاکیوس روسو اپنی کتاب "معاہدہ اجتماعیہ" مین ہابس کے ساتھ اس
امر مین متفق ہے کہ حکومت معاہدہ باہمی کا نتیجہ ہے،

باب ۹

تاریخی خاکہ، یا فلسفہ کا تاریخی ارتقار

اس کتاب کی غرض یہ نہین کہ تمام فلسفیانہ مسائل کا مؤرخانہ حیثیت سے احصا کیا جائے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ تعلیم یافتہ ناظرین فلسفہ اور اس کے ابتدائی مسائل سے کسی حد تک روشناس ہو جائین، لہذا برا نہ ہوگا اگر ہم اس مین ایک ایسے مختصر تاریخی خاکہ کا بھی اضافہ کرین جس سے فلاسفۂ یونان کے زمانہ سے بیسوین صدی مسیحی تک فلسفیانہ مسائل کی تدریجی ترقی کا حال بخوبی آشکارا ہو جائے، ظاہر ہے کہ یہ بیان ایک حد تک مختصر ضرور ہوگا، ان فلسفیانہ مسائل کی توضیح و تفصیل کے بغیر جنپر متعدد ارباب عقول نے بحث کی ہے، یہان صرف ازمنۂ مختلفہ کی امتیازی خصوصیات سے بالاختصار بحث کیجائے گی، لہذا تمام اہم فلسفیانہ افکار و نظامات کا بیان اور تمام مذاہب اور ان کے بانیون کا احصا قطعی ناممکن ہے، ہمارا موضوع بحث اس قدر وسیع اور اس کا مواد اس قدر پیچیدہ ہے کہ تفصیل و توضیح کی کوشش ہمارے اس مختصر خاکہ کے مقصد کے خلاف ہو گی، جو صرف یہ ہے، کہ قارئین کے ذہن مین فلسفہ کے منتشر خیالات کو ایک نظام وحدت کی صورت مین پیش کر دیا جائے، تاریخ فلسفہ کا مقابلہ دوسرے علوم کی کسی تاریخ سے نہین کیا جاسکتا، علم کے دیگر شعبون مین تحقیقات کا دائرہ متعین ہوتا ہے، اور محدود و متعین دائرہ مین کسی علم کی تدریجی ترقی کا پتہ لگانا

غیر معمولی مشکلات کا مقابلہ کرنا نہین ہے، دوسرے علوم مین کسی بنیاد پر ان کی عمارت کا قائم ہونا بھی ایک بدیہی امر ہے، مگر فلسفہ کی یہ حالت نہین، یہان مسائل نہ صرف بکثرت ہین بلکہ مختلف النوع بھی ہین، کوئی ایسا موضوع بحث نہ ملیگا جو تمام زمانون مین مشترک ہو، علاوہ ازین ہر حدیث العہد فلسفی، بجائے اس کے کہ اسلاف کے فلسفیانہ افکار ہی پر اپنی عمارت قائم کرے، بالکل ابتدا سے اپنے نئے مسائل کو حل کرتا ہے، گویا کہ دوسرے نظام موجود ہی نہین، (مقابلہ کے لیے دیکھو ونڈلینڈ صہ ۹) اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فلسفیانہ تصورات کی ترقی و تکمیل اور ان تیقنات و عقائد کی تشکیل ہمیشہ منفرد اشخاص کی قوۃ فکری کی وجہ سے ہوتی ہے جو اپنی مختص شخصیت کی وجہ سے ایک خاص عنصر کا اضافہ کر دیتے ہین، یہ جز فلسفہ مین بہ نسبت دیگر ایجابی علوم کے زیادہ اہم ہوتا ہے اور یہ بدیہی امر ہے کہ مسائل مجردہ کی تشکیل مین سیرت اور ذاتی تجربہ، تعلیم و تربیت اور مشغلۂ زندگی کا بڑا اثر ہوتا ہے، اور یہ انسان کے میلان فکری پر اپنا نشان لگا دیتے ہین، اوپر جو کچھ بیان ہوا اس سے بدیہی طور پر یہ لازم آتا ہے کہ تاریخ فلسفہ کی حقیقت ایک ایسے مجموعہ کے سوا اور کچھ نہین جسمین تمام اکابرِ فلاسفہ کے اصولی تعقلات اور حیات و عالم کے متعلق ان کے خیالات بترتیب زمانی مندرج ہوتے ہین، تاہم تاریخ فلسفہ مین نہ صرف وحدت و ترتیب کو بلکہ ترقی اور نشو و نما کو بھی دریافت کرنا پڑتا ہے، جون جون نوع انسانی شاہراہِ ترقی پر گام زن ہوتی ہے اور علم کا ذخیرہ وافر ہوتا جاتا ہے، تصورات فلسفیانہ مین بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے، ممکن ہے کہ وہی مسائل بار بار آئین مگر ان پر بحث ایک ہی طریقہ پر نہین کیجاتی، فہم انسانی کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے، نئے سوالات اور نئے مباحث پیدا ہوتے ہین اور ان کے نئے نئے جوابات پیش کئے جاتے ہین، دلچسپ نکات جن سے گذشتہ دور کے اہل فکر بے خبر تھے بعد مین آنے والے فلسفیون پر منکشف ہوتے ہین، ہر تاریخی دور کی

ایک خصوصیت بھی ہوتی ہے، اور صرف ایک سطحی نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جیسے جیسے ذہنی اور عقلی ارتقار کے ساتھ ساتھ انسانی تہذیب و تمدن مین بھی ترقی ہوتی جاتی ہو ویسے ویسے فلسفیانہ مسائل بھی مکمل اور پیچیدہ ہوتے جاتے ہین، فلسفہ کی ماہیت کا لحاظ کر کے اسکی تقسیم ان تین دور مین کیجاسکتی ہے جنمین سے ہر ایک اپنی ایک خصوصیت ممیزہ رکھتا ہے،

۱- فلسفۂ یونان،

۲- یونانی رومی فلسفہ،

۳- فلسفۂ قرون وسطیٰ،

۴ فلسفۂ جدیدہ،

۲- گو بعض وقت خود یونانیون نے اپنے فلسفہ کی اصل قستین مصر کی حکمت و دانائی کو قرار دیا ہے، اور باوجودیکہ یہ امر پایۂ تیقن کو پہنچ چکا ہے کہ علم کے بہت سے شعبون مین (مثلاً ریاضیات ہیئت اور علم طب) یونانی افکار پر مشرق اور خصوصاً مصر کی تہذیب کا بڑا اثر پڑا ہے تاہم اس مین کوئی شبہہ نہین کہ فلسفہ کی ابتدا، یونانی دل و دماغ کا نتیجہ ہے جس پر یونانی افکار کی مہر ثبت ہے، عالم اور عالم کے مظاہر پر، اسکی ابتدا و انتہا اور وجود انسانی پر غور و فکر تو اسی زمانہ سے شروع ہوا ہے جس زمانہ سے کہ خود فکر انسانی کا آغاز ہوا ہے، انسان نے یونانیون کے بہت پہلے موجودات عالم کے معانی پر غور و فکر کی ہے، چنانچہ مصر و کلدان مین علم مین خاصی ترقی ہو چکی تھی، یونانی فلسفہ کے رونما ہونے کے قبل ہی اہل بابل و اہل مصر نے علم کا ایک معتدبہ ذخیرہ جمع کر لیا تھا، زمانہ قدیم کی ان قومون کے یہان کسی خاص مضمون کے متعلق کثرت معلومات اور کائنات کے نظریات کی کمی نہ تھی، چنانچہ اہل یونان نے ان ہی معلومات کو بعد مین چلکر استعمال کیا ہے، "مصر و بابل کے شانون پر قدم جما کر یونان کا بلند پرواز

طائر بلا روک ٹوک ایسی جانب پرواز کر سکا جو اس کو رفیع ترین بلندیون تک پہنچانیوالی تھی[۱۵]
اقوام مشرق مین فلسفیانہ معلومات کا اکتساب ضروریات عملیہ کے ساتھ ساتھ کیا جاتا تھا،
اور چونکہ مشرقی اذہان مین ایک قسم کی رکاوٹ یا پابندی پائی جاتی تھی، اسلیے ان مین افراد کی
تحریکی قوت کم تھی، لیکن یونانیون نے ایک حکیمانہ مستقل اور شعوری طریقہ کار کو اختیار کیا جو علم کی
تلاش علم ہی کی خاطر باقاعدہ طور پر کرتا تھا، (مقابلہ کے لیے ونڈلینڈ ص۲۳) فیثاغورث، فلاطون
دیمقراطیس وغیرہم نے ایشیائے کوچک کی سیر کی تھی اور وہان کے حاصل کردہ معلومات کا استعمال
کیا تھا، لیکن فلسفہ کی حکیمانہ (سیٹفک) ترقی یونانی دل و دماغ کی ایک خصوصیت ممیزہ ہے
چنانچہ فلاطون کہتا ہے کہ اہل یونان کی خصوصیت تحقیق و تدقیق ہے اور اہل مصر و اہل فینقیہ
کی حب منفعت، وہ موخرالذکر کی فنی مہارت اور ان کے سیاسی شعائر کی تعریف کرتا ہے،
لیکن ان کے فلسفیانہ اصول وعقائد کے متعلق ان کا قائل نہین،

۳- فلسفہ یونان مین تین دور آسانی کے ساتھ قائم کیے جا سکتے ہین جنمین ایک تدریجی
ارتقائے عقلی پایا جاتا ہے جو نہ صرف یونانی تہذیب و تمدن بلکہ اس فطری عمل کے بھی عین
موافق ہے جو انسانی خواہش علم اختیار کرتی ہے، یہ تین دور یہ ہین:-

۱- کونیاتی، (Cosmological)

۲- انسانیاتی، (Anthropological)

۳- تنظیمی، (Systematic)

فلسفہ یونان کی پہلی کوششین صرف اسی ایک دنیا تک محدود تھین جو انسان کو
واضح طور پر نظر آتی ہے یعنی عالم فطرت،

---

۱۵ گمپرز: Great Thinker (یونانی اہل فکر) ص ۱۰ مترجمہ لاری میگنس،

یونان کے پہلے فلسفی طبعیہ کہلاتے تھے، یہ ترقی دنیا کی رفتار اور اسکے اعمال فطریہ کے متعلق مفروضات قائم کرتے تھے عملی زندگی کے سوالات سے انسانی فکر فطرت کے علم کی طرف رجوع ہوئی، چنانچہ ونڈل بند کہتا ہے کہ "یونانی حکمت (سائنس) نے اپنا ابتدائی زور مسائل فطرت کے سمجھنے مین خرچ کر دیا، اور عالم خارجی کے سمجھنے کے لیے اس نے اساسی تصورات یا صور فکر قائم کر دیے"، غرض فلسفہ کی اصلی توجہ کے مرکز طبعی ہستی وجغرافی سوالات اور خصوصاً ابتدائی عظیم الشان احوال وحوادث تھے، مگر رفتہ رفتہ نہ صرف مادی وطبعی اعمال بلکہ اس تصور کی توجیہ کی بھی کوشش کیگئی جو ان اعمال کے تعقل کے ماتحت موجود ہی، وہ اصلی تصور جسپر تمام فلسفیانہ نظریون کی بنیاد ہی تغیر ہے، تغیر کے تصور مین مابعد الطبعیات کا ایک نہایت بنیادی مسئلہ شامل ہے، فلسفیانہ فکر کا پہلا محرک یہ واقعہ ہے کہ اشیار تجربیہ ایک دوسرے مین بدل جاتی ہین، اور یونان کے سب سے پہلے فلسفیون نے اس امر کی کوشش کی کہ اشیار کے اس عالمگیر تغیر اور متخالفات کے باہمی تبدل کا کوئی قانون دریافت کر لین (ونڈل بند ص۳۱)

فلسفہ نے یہ پوچھا کہ ان تمام تغیرات کی وہ مستقل بنیاد کیا ہی جسمین یہ تغیرات وقوع پذیر ہوتے ہین، جس سے یہ تمام اشیار منفردہ پیدا ہوتی ہین اور پھر اسی مین بدلجاتی ہین (ص۳۲) واضح طور پر یہ سوال اس طرح قائم کیا گیا کہ "موجودات کا وہ مبدر اصلی کیا ہے جو تمام تغیرات زمانی مین قائم رہتا ہے، اور یہ جزئی اشیار مین کس طرح بدلجاتا ہی یا ان اشیار کو اپنے مین کسطرح بدل لیتا ہی؟" اسی سوال کو حل کرنے اور اس واحد مبدر، عالم یا مادۂ کائنات کی ماہیت کو دریافت کرنے کی کوشش مین یونان کے اولین فلاسفہ (مثلاً طالیس، اناکزمنڈر، اناکزمینس، ہرقلیتوس الیابیہ، اتباعِ فیثاغورث) نے متعدد نظریات قائم کیے، کون وتکون، مادۂ کائنات اور موقوف جیسے متعدد تصورات بھی وضع کیے گئے،

۴- لیکن بتدریج یونان کے فلسفیانہ تحقیقات وتفکر نے اپنے زاویۂ نگاہ کو بدل کر

باطن کی طرف متوجہ کیا اور افعال انسانیہ کا مطالعہ شروع کردیا، فلسفہ کا موضوعِ بحث اس وقت تک فطرت (نیچر) کے متعلق علم حاصل کرنا تھا، اس کو نظر انداز کر کے انسان کی باطنی حیات تعقل وارادہ ذہنی اعمال ذہنیہ اور وہ طریقے جنکی رو سے تصورات اور ارادات قائم ہوتے ہین، موضوعِ تحقیق قرار دیئے گئے، اور ساتھ ساتھ یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ کیا کوئی ایسی چیز بھی ہے جو کلی طور پر صحیح ہو اور کیا کوئی شئے بذات خود صحیح، درست اور اچھی یعنی تمام انفرادی آراء سے آزاد ہے؟ غرض اس دور مین (جسکو تحقیقات کی نوعیت کے لحاظ سے "انسانیاتی" دور کہا جاتا ہے، اور جو گذشتہ "کونیاتی" دور سے صاف طور پر متمائز ہے) نفسیات منطق اور اخلاقیات کے مسائل کا آغاز ہوا، اسی دور مین سقراط اور سوفسطائیہ گزرے ہین، سوفسطائیہ مین سب سے زیادہ مشہور پروٹاگوراس، ہپیس اور پروڈیکس ہین، سقراط، جس نے سوفسطائیہ کی طرح مطالعۂ انسانی کو اپنا موضوعِ تحقیق قرار دے رکھا تھا، سوفسطائیہ کے خلاف اس امر کا مدعی تھا کہ صداقت کلیہ کا وجود ہے، اور اس نے حکیمانہ بصیرت کیساتھ انسانی زندگی کے اخلاقی اصول کو دریافت کرنے کی کوشش کی، سقراط کے بتائے ہوئے اصول پر بعض نئے مذاہب کی بنیاد پڑی جنمین سے زیادہ مشہور یہ ہین: مغاریہ جو اقلیدس کا قائم کردہ تھا، کلبیہ جسکو انٹیس تھنیس نے قائم کیا تھا، سیرینیہ یا لذتیہ جسکا بانی ارسٹیپوس تھا (مقابلہ کرو گمپرز جلد اول مترجمہ میگنس)

۵- فلسفیانہ تحقیقات کے گذشتہ دو دور صرف بمنزلہ توطیہ و تمہید کے تھے جنکے بعد فلسفۂ یونان کی اصلی کتاب کا آغاز ہوتا ہی، یہ آخر کا دور تنظیمی دور تھا جو دمیقراطیس، فلاطون اور ارسطو کے فلسفیانہ نظام مین اپنے معراج کو پہنچا، یونان کے ابتدائی فلسفیون نے صرف محدود سوالات پر بحث کی تھی، مگر اس دور مین نہ صرف مادی بلکہ نفسیاتی سوالات پر بھی بحث کیگئی، اس دور کے اکابر فلاسفہ مثلاً دمیقراطیس، فلاطون و ارسطو نے علم کے تمام موجودہ مواد کو جو تجربہ اور

اور مشاہدہ کے ذریعہ حاصل کیا گیا تھا، استعمال کرنے کے بعد حکیمانہ شغف کے ساتھ اپنی تحقیقات کو تمام حکیمانہ مسائل کی طرف مائل کرکے دنیا کے سامنے ایک جامع و مکمل نظام حکمت پیش کردیا، چنانچہ ونڈل بند کہتا ہے کہ "دیمقراطیس، فلاطون اور ارسطو نے علم کو ایسی ترتیب و تنظیم بخشی کہ وہ ایک جامع و مانع فلسفیانہ نظام بنگیا، اور ان مین سے ہر دوسرے نے پہلے کی بہ نسبت اس کام مین زیادہ کامیابی حاصل کی، اور ارسطو نے سب سے پہلے علم کو مختلف شعبون مین تقسیم کیا، اور ساتھ ہی اس نے فلسفۂ یونان کو ترقی کے انتہائی زینہ پر پہنچا دیا اور اب علوم مخصوصہ کا دور شروع ہوگیا" ارسطو ہی نے فلسفۂ یونان کے تمام مواد کو مرتب و مدوّن کیا، اس نے دنیا کے سامنے فلسفہ کے ایک کامل نظام کو پیش کیا اور اس کے تمام شعبون سے بحث کی جو مابعد الطبعیات، منطق و نفسیات، اخلاقیات، سیاسیات اور جمالیات ہین،

۶- فلسفہ کا دوسرا عظیم الشان دور، یونانی رومانی، دور ہے، عالیشان فلسفیانہ نظام انجام کو پہنچ چکے تھے، اور ایک طرح کا حکیمانہ (سنٹیفک) رجحان پیدا ہوگیا تھا، اس دور کی خصوصیت اساسی فلسفیانہ فکر سے زیادہ علمیت، اور علوم مخصوصہ کی تکمیل و ترقی ہے، لیکن اگر فلسفہ نے ایک نئی راہ کو اختیار کیا اور کئی صدیون تک اسی کی جادہ پیمائی کی تو اوسکی وجہ صرف یونان کی تہذیب اور اسکی معاشری و سیاسی حالت کا تغیر ہے،

اہل یونان اپنے فطری فن و ادب کی تکمیل مین پختہ ہوچکے تھے، کہ اسی زمانہ مین سکندر اعظم نے اس خلیج کو پاٹ دیا جو مشرق و مغرب کے انفصال کا باعث تھی، یونانی تہذیب و تمدن نے اپنے قومی دائرہ کے حدود سے نکل کر اس خلیج کو عبور کیا، اور ایشیائی دنیا مین پھیل گئی، شاہ مقدونیہ نے اپنا نام قائم رکھنے کے لیے ایک شہر کی بنا ڈالی تھی، اور اس غرض کے لیے اس نے اپنی غیر معمولی پیش بینی کی وجہ سے دریائے نیل کے کنارے پر ایک ایسے مقام کا انتخاب کیا تھا

جو اپنی جغرافیانہ حیثیت کے لحاظ سے ایشیا و یورپ کا درمیانی بندرگاہ اور نہ صرف بین الاقوامی تجارت کا مرکز بلکہ علمی تہذیب و تمدن کا گہوارہ بھی بننے والا تھا،

یونان کی تہذیب و تمدن اور اسکا فلسفہ ساری دنیا مین پھیل گیا، ایشیا کے ساتھ اسکندریہ کے دوسرے ممالک اور بعد مین چلکر روم کے شہر بھی تہذیب و تمدن کے مرکز بنگئے،

رومیون کے قبضۂ اقتدار مین آنے کے بعد یونان مین نہ صرف سیاسی بلکہ علمی لحاظ سے بھی ایک عظیم الشان تغیر رونما ہوا، چونکہ رومی تسلّط نے سیاسی و قومی اختلافات کو نسیًا منسیًا کر دیا تھا اور مختلف قومون مین اتحاد باہمی پیدا کرنے کے بعد ان کو سلطنت عظمٰی کے زیر نگین لا کر مقدونی فاتح کے آغاز کردہ کام کو معراجِ کمال تک پہنچا رہا تھا، اسلیے یونانی فلسفہ پر اس کا اثر پڑنا لازمی تھا، ایک طرف حیات یونانی کی سیاسی و نصب العینی عمارت منہدم ہو رہی تھی، اور اس کے ساتھ وہ اصول رہنمائی کے بھی زمین دوز ہو رہے تھے جو جمہوریت کی محبت اور شہری حقوق کے نتائج تھے، اصول کردار کو دریافت کرنیکا ہر شخص بذاتہ ذمہ دار تھا، مروجہ اخلاق و مذہب کی بنیاد متزلزل کر دیگئی تھی، قدیم الٰہ و قدیم مذہب پر پوری طرح اعتقاد باقی نہ رہا تھا، قومی مذہب کے تدریجی زوال سے جو جگہ خالی ہو رہی تھی اس پر فلسفہ متسلط ہونے کی کوشش کر رہا تھا، روحانی ہدایت و استعانت کے ہر ایک جویا نے یہ خیال کر لیا کہ یہ چیز اس کو فلسفہ سے ملسکتی ہے اور بعض نے اس کو پا بھی لیا، لہٰذا فلسفہ کا کام (بقول وِنڈلبینڈ کے) "مذہبی اعتقاد کا نعم البدل دریافت کرنا تھا" کردار زندگی فلسفہ کا اساسی مسئلہ بنگیا اور فلسفہ نے ایک عملی حیثیت اختیار کر لی، اس نے معیشت کے ایک کامل فن کو مدوّن کرنے کوشش کی، اس پر اخلاقیات کا پورا پورا اثر تھا اور یہ رفتہ رفتہ مذہب کا رقیب و مخالف بنگیا، چنانچہ رواقیہ اور اتباع ایپیکیورس کے میلانات اسی قسم کے تھے، اور حکومتِ روما بھی اس قسم کے خیالات کی از حد موافق تھی،

رومیون کی قوم ایک عملی قوم تھی، انھین خالص نظری مسائل کا نہ کوئی علم تھا نہ وہ انکی قدر کرتے تھے، وہ ایسے عملی اصول اور فلسفیانہ تحقیقات کے طالب تھے جو انھین رہبرِ حیات کا کام دے سکین، غرض اس زمانہ کے سیاسی رجحان نے جو حکمت عملی کیطرف مائل تھا فلسفیانہ فکر کو ایک نئی جانب متوجہ کیا، تاہم مرورِ زمانہ کے ساتھ قدما مین باوجود رومی حکومت کی شوکت وشان کے بے اطمینانی کا ایک قومی احساس پیدا ہوتا چلا، بات یہ تھی کہ روم کی یہ عظیم الشان سلطنت جس نے کہ اپنی رعایا کو ایک قومی رشتۂ اتحاد مین منسلک کر دیا تھا، ان کو اپنی حریت قومی کا نعم البدل نہ دے سکی، نہ اس سے ان کو باطنی فضیلت ہی حاصل ہو سکی نہ خارجی دولت، یونانی رومانی دنیا کے سارے تمدن مین نا اتفاقی کی ایک زبردست رو دوڑ رہی تھی، حکومت کی معاشری حالت کیساتھ روزانہ زندگی کے تخالفات بھی ہویدا ہو گئے تھے، افراط و تعیش کے ساتھ ساتھ افلاس و فاقہ کشی بھی موجود تھی، لاکھون کو ضروریاتِ زندگی تک سے حرمان نصیبی تھی، نا انصافی کے احساس اور تنفر کے اس جذبہ نے جو سوسائٹی کے موجودہ عدمِ مساوات کا نتیجہ تھا تلافی آیندہ کی امید دلون مین پیدا کر دی، متاع دنیوی سے محروم ہو کر لوگون نے ایک بہتر و خوشتر دنیا کا خیال باندھنا شروع کر دیا، ان کے خیالات ارضی زندگی سے ماورا کسی نامعلوم چیز کی طرف دوڑنے لگے، اور زمین کو چھوڑ کر آسمان کی طرف رخ کیا، فلسفہ بھی انھین کلی اطمینان بخشنے سے قاصر رہا تھا، انسان نے بخوبی معلوم کر لیا تھا کہ وہ علم کو بلا تائید و استعانت حاصل کرنے کے ہرگز قابل نہین، اس کو یاس ہو چکی تھی کہ وہ کسی ماورا قوۃ کے رحم و فضل کے بغیر علم کو کسی طرح حاصل نہین کر سکتا، نجات خود انسان کی فطرت مین نہین بلکہ وہ ایک ایسی دنیا مین مل سکتی ہے جو ماورا ے حواس ہے، ایک تعلیم یافتہ انسان کے سامنے فلسفۂ زندگی کے اخلاقی نصب العین کو پیش کر کے اس کو اطمینان و تسلی نہین بخش سکتا اور نہ ہی مسرت موعودہ اسکیلئے حاصل کر سکتا ہے، فلسفہ مذہب سے دریوزہ گری کرنے پر مائل ہوا،

لیکن یونانی فکر و نظر کے مرض مین اس قدر مبتلا تھے، اور فلسفہ ضرورتِ علم کے احساس کیسا تھ ان کے رگ وپے مین اس قدر سرایت کر چکا تھا کہ مذہب نہ صرف احساس بلکہ عقل کی بھی تسلی چاہتا تھا اور زندگی کو ایک اصول کی صورت مین تحویل کر دینے کے لیے مضطرب تھا، لہذا جب فلسفہ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے، جنکے پیچھے وہ سعی لاحاصل کر چکا تھا، مذہبی یا ماورائی استعانت کا طلبگار ہوا تو مذہب نے بھی فلسفہ اور اس کے طریقۂ عمل کی اس غرض کے لیے مدد چاہی کہ وہ مذہبی اعتقادات کو حکیمانہ اساس پر قائم کر کے تعلیم یافتہ زمانہ کی نظرون مین مقبول بنجائے" فلسفہ نے یونانی علوم کے تصورات کو اس غرض کے لیے استعمال کیا کہ مذہبی خیالات مین ایک ترتیب و توضیح پیدا ہو جائے اور مذہبی احساسات کی شدید ضرورت کے لیے دنیا کا ایک تشفی بخش تصور قائم کر لیا جائے اور اس طرح اُسنے مذہبی مابعد الطبعیات کے ایسے نظام پیدا کر دیئے، جو مذاہب متعارضہ سے کم وبیش قریبی تعلق رکھتے ہین" (ونڈلینڈ صفحہ ۱۵۸)

غرض مذہبی و فلسفیانہ تصورات کی یہ آمیزش جو عقلی ارتقا کے اس دور کی خصوصیت ممیزہ تھی جو عیسائیت کے کچھ پہلے اور کچھ بعد گذرا ہی، ہمین اس جماعت کے ذہنون مین ملتی ہی جو سلطنتِ روما کے آغوشِ تربیت مین پلی تھی اور یہ اسی زمانہ کی تہذیب کا نتیجہ ہے،

معاشری و سیاسی شعائر کے انقلابات، مختلف الاصل اقوام کی آمیزش، مذہب و رواج کے تغیرات نے فلسفہ مین ایک نئی روح پھونک دی، جس نے ایک نئی جانب رخ کیا، جب یونان کے فلسفہ اور تہذیب نے اپنے قومی حدود سے باہر قدم رکھا تو ان مین عالمگیر وطنیت کے رجحانات پیدا ہو چلے تھے، ایک طرف تو فلسفۂ یونان نے یہ کوشش کی کہ اسکی وجہ سے انسان کے سینہ مین تسلی و تشفی پیدا ہو جائے، مگر انسان سے یہ مراد نہین کہ وہ کسی خاص جماعت معاشری یا جمہوریت سیاسی کا ایک رکن ہو بلکہ ہر ایک فرد خواہ وہ یونانی ہو یا رومی، مشرق کا باشندہ ہو یا گبر و ترسا

اور دوسری طرف فلسفہ نے بھی اس جگہ پر قابض ہونے کی کوشش شروع کردی جو قومی مذہب کے زوال کی وجہ سے خالی ہو رہی تھی اور جسکا قبضہ ممالک متمدنہ سے اٹھا جا رہا تھا،

ان عام حالات کا نتیجہ یہ تھا کہ کردارِ حیات کے متعلق یونانی، رومانی حکمت کا نقطۂ نظر اخلاقیت انفرادی، کا سا ہوگیا اور فلسفہ پر جو ان ہی امور سے بحث کرتا تھا یا تو اخلاقیاتی مہر ثبت تھی یا مذہبی، عام سیاسی و کونیاتی مسائل پس پشت پڑ گئے اور انسانیاتی مسائل کو فروغ ہوا، چنانچہ رواقیت، ابیقوریت، ارتیابیت، اشراقیت، یہودی، یونانی فلسفہ اور ادریت مین ان ہی خیالات کا اظہار ہوتا ہے،

اس طرح کی آمیزش کا مرکز جغرافیانہ حیثیت سے اسکندریہ قرار پایا، عجائب خانون کتبخانون اور علمی کارنامون کا مرکز رہنے کی وجہ سے اسکندریہ پھر ایک مرتبہ فلسفیانہ مسالک و مذہبی جماعتون کا سنگم بنگیا، آمد و رفت اور رسل و رسائل کے ذرائع آسان ہوگئے تھے، اسلیے دریائے نیل کے کنارون پر ایسے لوگونکی بھی باہم ملاقات ہونے لگی، جو اصول مین ایک دوسرے سے مختلف اور جدا جدا معاشرتون سے تعلق رکھتے ہین، نہ صرف اسباب و پیداوار ملکی مین بلکہ افکار و تصورات مین بھی تبادلہ شروع ہوگیا، ذہن کے دائرہ نے وسعت اختیار کی، مقابلے ہونے لگے اور نئے نئے خیالات پیدا ہوگئے، تصورات کی اس مخالطت کا ضروری نتیجہ ایک جوہر مرکب کی پیدائش تھی جسمین فکر کے دو عنصر یعنی انتقادانہ ارتیابیت و توہمانہ سریع الاعتقادی ممزوج تھی، دوسرا زبردست واقعہ جو اسکندریہ مین رونما ہوا وہ مشرقیت و مغربیت (یا تہذیب یونانی) کا اتصال تھا، یونانی و مشرقی خیالات کی آمیزش نے ان عقائد و نظامات مذہبی کو پیدا کر دیا، جسمین روایت و درایت عقل و نقل کے جراثیم موجود تھے، فلسفیانہ طریقۂ تحقیق و صوفیانہ وجد و حال آپس مین مخلوط ہوگئے، اہلِ یونان کے درخشان صفات یعنی ان کی حذاقت و فطانت اور

ان کے حسن بیان کو مشرق کے شعلہ نے اور بھی منور کر دیا، اور دوسری طرف اگر یونانی حکمت سے استعانت
نہ کی جاتی تو مشرقی اہل فکر جنکی خصوصیت ممیزہ ایک غیر مرئی پراسرار قوت کی جستجو ہے کسی استوار نظام
یا نظریہ کو نہین قائم کر سکتے، یونانی حکمت (سائنس) ہی نے مشرقی روایات کو ترتیب دے کر انکی توجیہ
کی، ان کے عقدۂ زبان کو وا کیا اور ان مذہبی عقائد و فلسفیانہ مسالک کو پیدا کیا جنکی تکمیل آدریت،
نو فلاطونیت، فیلو کی یہودیت (جوڈائزم) اور مرتد جولین کے شرک مین ہوئی ہے، سنہ مسیحی کی ابتدائی
صدیون مین حس خاص طرز فکر کا اسکندریہ مین رواج ہوا، اسکی پیدا کرنے والی دو چیزین تھین، اوّل تو
اہل مشرق کے وہ میلانات جو ہمیشہ ایک مافوق الفطرۃ و پراسرار قوت کی جستجو کے درپے رہے ہین اور انکا
تصوّف اور مذہب، دوسرے یونانیون کی نازک مکتشف اور مجتہد طبیعت، یعنی یہ کہ تحلیل منطقی و احساس
کی آمیزش باہمی کا نتیجہ ہے، اس مین تصوف و تصوریت اور فلسفہ و حکمت دونون کا رنگ ہی، اسی لیے
اس دور کی خصوصیت ممیزہ فلسفہ مین مذہبی رنگ کا ہونا اور مذہب مین فلسفیانہ رجحان کا پایا جانا ہی،
اسکندریہ مین مشرق و مغرب نے باہم معانقہ کیا، روم، یونان، فلسطین اور مشرق اقصیٰ، کی تہذیب و تمدن
اور مذاہب ایک دوسرے سے مخلوط ہو گئے، اسی لیے ایک نیا مسئلہ پیدا ہوا جسکی تکمیل کچھ تو مغربی فکر نے
کی اور کچھ مشرقی مجاہدہ نے، فلسفہ و مذہب، اس مین اس طرح مل گئے کہ انکی علیحدگی ناممکن تھی، اور اس آمیزش
سے جو اصول و عقائد پیدا ہوئے تھے وہ نہ پوری طرح مذہب ہی سے تعلّق رکھتے تھے، اور نہ فلسفہ سے
بلکہ ان سے بالکل یہ پتہ چلتا ہی کہ فلسفہ و مذہب کے اختلاط باہمی کی کوشش کیگئی تھی، یہ کوشش فطرۃً دو جانب
سے کیگئی تھی، ایک طرف تو یہودیون نے اس امر کی کوشش کی کہ اپنے مذہب اور مغربی تمدن مین
جنکا عنصر غالب یونانی تہذیب تھی توافق و تطابق پیدا کرین اور دوسری طرف ان فلسفیون نے جنپر فلسفۂ
یونان کا اثر نہایت غالب تھا اپنے عقائد اور مشرقی اقوام کے خاص مذہبی مسائل مین موافقت پیدا کرنے
کی کوشش شروع کر دی، بہرحال ہم نتائج پر کسی جانب سے بھی غور کرین اتنا تو واضح ہے کہ ان مین

نہ خالص فلسفہ کا رنگ تھا نہ دینیات کا بلکہ علم الکلام کا رنگ پوری طرح غالب تھا" (بالڈون ڈکشنری آف فلاسفی آرٹیکل مذہب اسکندریہ)

۷- فلسفہ کا تیسرا دور قرون وسطیٰ یا (محدود معنی مین) عیسائی فلسفہ کا دور کہلاتا ہے،

شمال کے بربریون نے آخر سلطنتِ روم کو تاراج کرکے یونانی رومی تہذیب کو نیست ونابود کردیا، بربری حملہ یعنی گاتھ، برگنڈین، ڈانڈل، سیوی، الانی، کلٹ، ساکزن اور خصوصاً منگولی غول اور ہن کے سیلابِ عظیم نے روم کی عظیم الشان لیکن کمزور حکومت کو چہار جانب سے گھیر لیا جو اپنے اخلاقی ومعاشرتی تنزل وانحطاط کی وجہ سے اتنی ناتوان ہوچکی تھی کہ ان طاقتور اقوام کی تابِ مقاومت ہرگز نہ رکھتی تھی، اس مین شک نہین کہ ان وحشیون کے بھی قومی خصوصیات وقومی شعائر وخیالات تھے جو باوجود ایک ابتدائی زمانہ کی قوم کے آفریدہ ہونے کے کافی طور پر ترقی یافتہ اور شریفانہ تھے اور ان مین یہ قابلیت موجود تھی کہ بعد مین چل کر اعلیٰ ترین تہذیب کا بھی مقابلہ کرسکین[1] مگر پھر بھی یہ اس وقت اپنی ابتدائی حالت ہی پر قائم تھے گو کہ ایک زمانہ دراز کے بعد انھین نے آخرکار یونانی ورومی وراثت کو حاصل کرکے اور اسکو اپنے خیالات وتصورات مین ملاکر تہذیب جدیدہ کو پیدا کردیا، مگر اس وقت وہ یونانی صنعت ویونانی فلسفہ کو سمجھنے کی قابلیت نہین رکھتے تھے، اس طرح تہذیب وتمدن کا زمانہ جہالت وتوحش کے دور سے بدل گیا، علم وفن کی ضیاء تابان جو یونان وروم کو منور کررہی تھی جہل وبربریت کی تاریکی سے بدل گئی، اگر چند مسیحی علماء (کلیسا کے رویہ کے خلاف) تہذیب قدیم کے ان آثار نہفتہ کی اس زمانہ تک حفاظت نہ کرتے جب کہ ان غارت گرون نے خود ہوش سنبھال کر ان کی تشکر وامتنان کے ساتھ تعمیر شروع کردی تو واقعی یونانی دماغ کے تسخیر کردہ مقبوضات آنے والی نسلون کے لیے بالکل نیست ونابود ہوگیے ہوتے، بحیثیت مجموعی خود کلیسا یونانی ورومی ادب کی ترویج کے خلاف تھا، وہ نہین چاہتا تھا کہ سلف کے تمدن اور اسکی حیات علمی مین پھر نئی روح پیدا ہوجائے، وہ اس امر پر مجبور تھا، کہ فلسفہ کے لیے ایک

[1] مقابلہ کرو آدم قرون وسطیٰ کی تہذیب وتمدن (Civil Latin during Middle ages)

خاص دائرہ کا تعین کر دے، کیونکہ جب اس کو ناقابل خطا الہام کے ذریعہ صداقت کا علم ہو چکا تھا تو پھر دُ صداقت کے لیے جستجو کی اجازت کیسے دے سکتا تھا، اسلیے کلیسا بحیثیت مجموعی فلسفہ وحکمت کا بالکل مخالف تھا، غرض اس طرح حیات علمی کی دنیا نظرون سے مفقود ہو چکی تھی، یا کم از کم اتنا تو کہنا پڑیگا کہ اس کا پتہ اس وقت بمشکل مل سکا جب کہ "نشأۃ جدیدہ" کی پہلی شعاعون نے قرونِ وسطیٰ کے تاریک آسمان کو شرقی نور سے منور کر دیا،

اس لیے اگر خانقاہون مین کسی قدر احترامِ علم موجود تھا جسکی وجہ سے اہلِ خانقاہ نے سلف کے فلسفہ کو زمانہ کی دست برد سے محفوظ رکھا، تو یہ احترام تمدن قدیم کے صرف اسی علمی حصہ کی حد تک تھا جو خود عیسائی کلیسا کے اصول وعقائد مین داخل تھا، اس کے سوا دوسرے تمام عقائد خصوصاً وہ جو مسیحی تعلیمات کے خلاف تھے بالکل خارج کر دیئے گیے تھے، غرض اس طرح صدیون تک مغربی فلسفہ کی حیثیت مذہب کے ایک خادم کی سی تھی، اسکی اصلی غرض وغایت مسیحی عقائد کو حق بجانب ثابت کرنا تھی، فلسفہ کا کام مذہبی عقائد کو عقل کے مطابق بنانا اور ان مین ترتیب پیدا کرنا تھا یعنی فلسفہ کا یہ فریضہ تھا کہ مذہبی اصول کو جنکی حقانیت پیشتر ہی سے مان لیگئی تھی عقل کے موافق اور حق بجانب ثابت کر دکھلائے۔

عیسائی فلسفہ کے کل زمانہ ترقی کو عام طور پر دو عظیم الشان دورون مین تقسیم کیا جا سکتا ہی، دورِ اوّل کا آغاز سنہ مسیحی کی ان ابتدائی صدیون سے ہوتا ہے جب کہ قسیسینِ کلیسا نے (جنمین کے بہت سارے علماے مذہب کہلانے کے پہلے فلسفی بھی رہ چکے تھے) اس امر کو ضروری سمجھا کہ خود کو اور اپنے عقائد کو بد دین دنیا کے روبرو حق بجانب ثابت کر دکھائین، عملی طور پر اس دور کا خاتمہ کلیسا کے آخری قسیس اعظم اگسٹائن (۳۵۴ء تا ۴۳۰ء) کی وفات پر ہوتا ہے لیکن کلیسا کے بعض کم پایہ مصنفین کی وجہ سے اس کا سلسلہ نوین صدی تک جاری رہا، اس دور کو دورِ آبائیت

کہا جاتا ہے، دور ثانی جسکی مدت نوین صدی سے پندرہوین صدی تک تھی، دورِ مدرسیت کہلاتا ہو،
کیونکہ اس مدت مین جتنا بھی کام کیا گیا اس کو خانقاہ نے مدرسون ہی مین پورا ختم کر لیا، لفظ مدرسیت
مدرس سے ماخوذ ہے، (جس کے معنی استادِ مدرسہ ہے) شارلمین نے فرانس کے ہر گوشہ مین مدرسے
قائم کئے تھے، اور ان کے معلّمین کو مدرسیہ کہا جاتا تھا، یہ تمام قسیسین کی جماعت سے تعلق رکھتے تھے،
اور صرف کلیسا ہی کے اغراض کے لیے فلسفیانہ فکر و نظر سے شغف رکھتے تھے، غرض مدرسیت مین
قرون وسطی کا وہ دور شامل ہے جس مین فلسفہ کی تعلیم دینیات کے زیر نگرانی ہوتی تھی، اور فلسفہ کی
غرض مسیحی عقائد کی عقلی طور پر توجیہ کرنی تھی، مدرسیت کا آغاز آٹھوین صدی مین ہوا، اور نشاۃِ جدیدہ
(پندرہوین صدی) کی طلوع کے ساتھ ہی یہ ناپید ہوگئی،

ہیگل اپنی کتاب "خطبات تاریخ فلسفہ"[1] مین کہتا ہے کہ "مدرسیت افلاطونیت یا ارسطاطیت
کی طرح کوئی خاص متعین عقیدہ نہین بلکہ اس سے مراد عالم مسیحی کی وہ فلسفیانہ مساعی ہین جو ایکہزار
سال کے بڑے حصّہ مین وجود مین آئی ہین" "فلسفہ مدرسیت درحقیقت دینیات ہے اور یہ دینیات
فلسفہ کے سوا اور کچھ نہین، مدرسیہ وہی لوگ کہلاتے تھے جنھون نے حکیمانہ طور پر دینیات کی توجیہ[2] کی تھی،
غرض مدرسیت یورپ کا وہ فلسفہ ہے جسکی تکمیل کلیسا مین دینیات کی صورت مین ہوئی ہے،
یہان فلسفہ اور دینیات دونون کو ایک چیز سمجھا جاتا تھا اور ان دونون کی علیحدگی ہی سے زمانہ
جدیدہ کا آغاز ہوتا ہے، علیحدگی کا سبب ظاہر ہے کہ جو چیز عقل و فکر کے لیے صحیح ہو سکتی ہے وہ
دینیات کے لیے صحیح نہین، برخلاف اس کے قرون وسطی تک یہ بطور اصول مانا جاتا تھا کہ صداقت
صرف ایک ہو سکتی ہے، لہذا مدرسیہ کی دینیات کے متعلق یہ نہ خیال کرنا چاہیئے کہ اس مین سوائے
ان عقائد کے جو خدا کی ذات کے متعلق تاریخی حیثیت سے پیش کئے گئے ہون اور کچھ نہ تھا (جیسا

---

[1] Lecture on the History of Philosophy vol III p 38 (جلد سوم صفحہ ۳۸)

[2] " " " p 37

کہ ہماری دینیات کا حال ہے ، بلکہ اس مین ارسطو اور فلسفۂ اشراق کے غامض ترین افکار بھی موجود ہین ، اور یہی مدرسیت کا حقیقی نقطۂ نظر ہے ، مدرسیت فلسفہ اور دینیات عقل و ایمان مین جنکو ابتک ایک دوسرے کے مخالف سمجھا جا رہا ہے ، مصالحت کراتی ہے ، مدرسیت کا بانی اسکوئس اریجنا ہے ، اور سینٹ انسلمس ابیلارڈ ، سینٹ ٹامس اور ڈنس سکوٹس اس کے اکابر ائمہ سے ہین ، تاریخ مدرسیت کے دو دور ہین ، پہلا فلاطونی ، دوسرا ارسطاطالیسی یا مشائی ، فلسفۂ مدرسیت پر اول تو فلاطونیت کا اثر پڑا ، پھر تیرہوین صدی سے وہ رفتہ رفتہ ارسطو کے اصول و عقائد سے متاثر ہو چلا ، آبائے کلیسا کا فلسفہ تو یونان و روم کے فکر و نظر کا نتیجہ ہے لیکن مدرسیت کا آغاز المانی و نو لاطینی دنیا سے ہوا ہے اور یہ نئی تہذیب کی آفریدہ ہے ،

۸- چوتھا عظیم الشان دور فلسفۂ جدیدہ کا ہے ، اسکی ابتدا "نشأۃ جدیدۃ" سے ہوئی ہے اور یہ تا حال جاری ہے فلسفۂ جدیدہ کی ترقی و تکمیل کا سبب دو تاریخی واقعات ہین ، ایک تو "نشأۃ جدیدۃ" یا "احیاے علوم قدیمہ" سے اور دوسرا "عہد اصلاح" (ریفارمیشن) پندرہوین صدی کے وسط مین یونانی تمدن مغربی دنیا کے ذہنی افق پر طلوع ہوتا ہے ، ایطالیہ سے قدیم یونان کی زبان ، اسکی شاعری ، اور فلسفہ یورپ مین قدم رکھتا ہے اور کامیابی کے ساتھ پھیلتا جاتا ہے ، یون تو جن اثرات و حالات کی وجہ سے نشأۃ جدیدہ و عہد اصلاح رونما ہوئے ہین وہ کچھ عرصہ پہلے ہی سے کارفرما تھے ، لیکن در اصل پندرہوین صدی کے آخری نصف حصہ مین جب کہ مشرقی سلطنت اور اس کے دار الخلافۃ قسطنطنیہ پر ترکون نے قبضہ کر لیا اور علماے یونان شہر کو خیرباد کہکر اٹلی مین پناہ گزین ہو گئے اس وقت نشأۃ جدیدہ اپنی پوری آب و تاب کیساتھ رونما ہوئی ، جن اثرات نے نشأۃ جدیدہ کو پیدا کیا وہ حروب صلیبیہ کے زمانہ ہی سے مصروف عمل تھے ، کیونکہ نشأۃ جدیدہ کتم عدم سے نہین پیدا ہوئی ، سلف کی روح بالکل مردہ نہین ہو چکی تھی ، اور نہ ہی وہ مست خواب تھی ، جو کسی مسحور شہزادی کی طرح شاعران ایطالیہ کے بوسے سے بیدار کر دی جاتی ، تہذیب و تمدن کے تین چشمے (یونانی ، سامی و رومی) اسکندریہ مین کسی زمانہ مین آملے تھے جسے

فکر کی نئی لہرین پیدا ہو گئی تھین، اب یہ متحدہ چشمہ پھر تین حصون مین جدا ہو کر دنیا کو سرسبز و شاداب بنانے لگا، قرونِ وسطیٰ کے افکار فلسفیانہ کی تین لہرین (یعنی یونانی و عیسائی، رومی و عیسائی، و عربی مع یہودی فلسفہ کے) ایک زمانہ دراز تک خموشی کے ساتھ الگ الگ بہتی رہین، ان کے علمی مرکز علی الترتیب قسطنطنیہ، پیرس، بغداد، و ہسپانیہ، کے دار العلوم تھے، مگر ان کا اتصال فریڈرک ثانی کے دربار مین ہوا جہان پر ایک نیا تمدن پیدا ہو گیا جو ان تینون کے اختلاط و اجتماع کا نتیجہ تھا، بغاوت و حریت کی روح مین اضطراب پیدا ہو چلا، مگر یہ قبل از وقت تھا کیونکہ کلیسا کا اقتدار اب تک نہایت قوی تھا، اور ذہن انسانی پر اب تک ایمان و اعتقاد کا زبردست تسلط تھا، لہذا اس میلان نے دوسری کلیسائی راہین (مثلاً فلسفۂ مدرسیت کی راہ) اختیار کی، ۱۴۵۳ء مین "نشاۃ جدیدہ" پوری آب و تاب کیساتھ ظاہر ہو گئی، اس دور مین فکر کی آہستہ مگر تدریجی ترقی اپنے نقطۂ انتہا کو پہنچ گئی، تہذیب کے جو تین چشمے مصر کے سبزہ زارون سے نکلے تھے وہ پھر فلورنس کے مدیشی باغون مین آملے، صدیون پہلے یہ دریائے نیل کے کنارے والے شہر کو یورپ کے عبور کرنے کی خاطر چھوڑ کر نکلے تھے، اب یہ اپنے پُرخروش موجون کے ساتھ نشاۃ جدیدہ کے مرکز یعنی شہر آرنو مین آداخل ہوئے، یہان پر مشرق بازنطین اور لاطینی مسیحی تمدن کا باہمی اتصال ہوا اور یہ تمام یورپ کی فضا پر چھا گئے،

"اوائل قرون وسطیٰ مین جن حالات نے قدماء کے علم و فضل کو پردۂ تاریکی مین چھپا رکھا تھا، اب سرعت کے ساتھ بدل رہے تھے اور ٹیوٹانی حملہ کے اثرات رو بزوال تھے۔ ۔ ۔ ۔ واقعات عظیمہ کے ہنگامہ اور تجارت و اکتشافات جدیدہ نیز سیاسیات کے نئے نئے خیالات و تصورات سے ملک کی فضا گونج رہی تھی، اور انسانی اذہان و اغراض کا دائرہ ہر روز وسیع ہوتا جا رہا تھا" (جی بی آدم "قرون وسطیٰ کی تہذیب") انسان کو اس امر کا شعور ہونے لگا کہ زمانہ ماضی کی سبق آموز تاریخ اس کو بہت سی چیزین سکھلا سکتی ہے، قرون وسطیٰ کے روایات اور ان کی خشک مدرسیت سے تھک کر اور کلیسائی قیود سے

MEDECIAN GARDENS

جوانسان کو بذات خود سوچنے اور فکر کرنے سے باز رکھتے ہین، عاجز آکر ذہن انسانی یونانی فلسفہ و تمدن کیجانب رجوع ہوا، جب قرونِ وسطی کے علماء کی نظرون کے سامنے یونانی فلسفہ کی دنیا پھر ایکمرتبہ اپنی پوری آب وتاب کے ساتھ جلوہ افروز ہوئی تو ان کی خوشی ومسرت کی کوئی انتہا نہ رہی، اب ایک ایسے دور کا آغاز ہوا جو قرون وسطی کے مذہبی تمدن کے بالکل خلاف تھا، سلف کے تمام فلسفیانہ مذاہب پھر جاگ اُٹھے، فلاطونیت جو اسکندریہ کی بربادی کے بعد صدیون تک مشرقی خانقاہون مین نگاہون سے پوشیدہ پڑی تھی، اب پھر ایطالیہ کی موافق آب وہوا مین نمودار ہوئی، فلورنس کے مدیسی باغون مین پھر اثینا کی اکاڈمی پیدا ہوگئی اور فلسفی پھر محبت ومسرت کی نظرون سے گذشتہ عظیم الشان زمانہ کفر کو پلٹ پلٹ کر دیکھنے لگے، (دیکھو ڈریپر "عقلی ارتقاء"[1] جلد دوم باب ششم)

۹- "احیاءِ علوم قدیمہ" کے ساتھ "عہدِ اصلاح" بھی نمودار ہوا، تہذیب وتمدن کے اس تازہ چشمے نے، جو بازنطین سے نکل کر ایطالیہ کی راہ سے چلا تھا، یورپ کے تمام رقبون کو سیلاب زدہ کرکے فلسفہ مغرب کی راہ بدل دی، یہ نہ صرف علوم قدیمہ کا احیاء اور دنیائے قدیم کے معلومات کی بازیافت تھی بلکہ "ان جذبات وملکات کی ولادت ثانیہ تھی جو ایک عرصہ دراز سے معطل ہوگئے تھے، انسان کو اپنی زندگی اور خارجی دنیا اور اس کے ان مسائل کا تازہ شعور حاصل ہوا جو ہر سوچنے والے ذہن کے لیے پیدا ہوتے ہین، اور انسان اپنی اس قوت سے بھی آگاہ ہوگیا جو ان مسائل پر بحث کرنے اور اسرارِ فطرت کو دریافت کرنے کے قابل ہے:" (آدم کتاب محولہ بالا ص ۳۶۵)

برک ہارڈ اپنی قابل تعریف کتاب ("ایطالیہ کی نشأۃ جدیدہ کا تمدن"[1]) مین اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے: "قرون وسطی مین شعور انسانی کے دونون جانب (یعنی ایک تو وہ جسکی توجہ باطن کے جانب تھی، دوسری وہ جسکی توجہ خارج کی طرف تھی) ایک ہی حجاب مین خفتہ یا نیم بیدار

[1] Intellectual Development

پڑے تھے، اس حجاب کا تار و پود ایمان، التباس اور طفلانہ تعصبات کے سوا اور کچھ نہ تھا اور اس مین سے دنیا کی تاریخ کچھ عجیب خط و خال مین نظر آتی تھی، انسان کو اپنی ذات کا صرف اس اعتبار سے علم تھا کہ وہ کس قوم یا جماعت یا قبیلہ یا فرقہ سے تعلق رکھتا ہے "نشاۃ جدیدہ" کے زمانہ مین یہ حجاب بالکل اُٹھ گیا اور اس امر کا امکان پیدا ہوا کہ حکومت اور دنیا کی تمام چیزون پر ایک خارجی نقطۂ نظر سے بحث کیجا سکے اور ساتھ ساتھ ذہنی نقطۂ نظر پر بھی اتنا ہی زور دیا جانے لگا' اب انسان ایک روحانی فرد بنگیا اور اس نے اس امر کا احساس بھی کر لیا کہ وہ ایک روحانی فرد ہے، آزاد انفرادیت' اقتدار کی مخالفت، عالمگیر وطنیت کا ایک غالب عنصر (جو ارتقائے عقلی کی تاریخ مین مہذب ترین دور کی ایک نشانی ہے) اس زمانہ کے امتیازی خصوصیات تھے' دور نشاۃ جدیدہ نے قرون وسطی کے تمدن اور اس کے فلسفہ کی مخالفت کرتے ہوئے فطرت انسانی و حیات ارضی کی قدر و قیمت کو افزون کر دیا، لہذا وہ علماء جو اس زمانہ مین عہد سلف کی تہذیب و تمدن کے مطالعہ کے لیے اپنے آپ کو وقف کر چکے تھے، انسی (Humanists) کہلاتے ہین اور ان کے عقائد و نصب العین کو انسیت (Humanism) کہا جاتا ہے،

منجملہ ان شاندار فتوحات کے جنکا سہرا انسیت کے سر رہا ہے' ایک فتح انفرادیت کی ترقی بھی تھی جس سے مراد وہ نظریہ ہے جسکی رو سے انسان کو خود اپنے لیے غور و فکر کرنا چاہیئے، یہ ایک ذہنی وظیفہ ہی جو ذہنی غلامی کے زمانہ مین بالکل نظر انداز کر دیا گیا تھا، کچھ زمانہ پہلے اٹلی کے اہل فکر نے اس کی انجام دہی کی کوشش کی تھی اس اصول کی پہلی شعاعین نشاۃ جدیدہ کے افق پر چمکین اور انسیکلوپیڈسٹ کے زمانہ مین اپنی پوری آب و تاب کیساتھ باصرہ نوازی کرنے لگین، نشاۃ جدیدہ کے افکار و خیالات پھر ڈیڈیرو اور روسو ونکلمن، ہامان اور ہرڈر، کی زبانی ظاہر ہونے لگے،

چنانچہ ونڈلبینڈ[5] کہتا ہے کہ "نشاۃ جدیدہ" کا فلسفہ اپنی اجتماعی نوعیت کھو دیتا ہے اور اس کے بہترین کارنامے بھی صرف افراد کے آزادانہ مسائل کا نتیجہ ہین" ارتقائے انفرادیت و حریت انفرادی کی

۵؎ تاریخ فلسفہ ص ۳۴۹ -

اس سعی کو (جو نشأۃ جدیدہ کا بہترین کارنامہ ہے) عہدِ اصلاح سے مزید مدد ملی،

عہدِ اصلاح میں جو چیزیں واضح و ممتاز طور پر رونما ہوئی ہیں وہ یہ ہیں:- حقِ فیصلۂ انفرادی، اور فکرِ انسانی کی ان قیود سے آزادی جو کلیسا نے عقل پر عائد کر رکھے تھے، اور دراصل یہ چیزیں اس زمانہ میں صرف پوشیدہ و نہفتہ تھیں اور یہی عہدِ اصلاح کا سبب ہیں نہ کہ انکا نتیجہ (دیکھو ونڈ منٹ ۱۷۶) عہدِ اصلاح کے اصول دو تھے: اقتدارِ کلیسا سے بغاوت اور فیصلۂ انفرادی کی طرف رجوع، عہدِ اصلاح نے زمانہ کو کلیسائی قیود سے آزاد کر کے اور فلسفہ کو دینیات کے پنجہ سے نجات دلا کر اور اس کو ایک مستقل بالذات دنیوی علم قرار دے کر اپنے آپ کو ایک حریت بخش قوت ثابت کر دکھایا، احیائے علوم و عہدِ اصلاح دونوں نے ملکر ایک تیسری چیز کو پیدا کیا جس نے فلسفۂ جدیدہ کے آغاز پر نہایت گہرا اثر کیا، اور قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ کو حقیقی طور پر فلسفۂ جدیدہ میں بدل دیا، اس سے میری مراد علومِ طبیعیہ میں علمِ طبعی کی رہبری میں فلسفۂ جدیدہ نے اپنی پہلی آزادانہ کوششیں شروع کیں چونکہ جدید عظیم الشان اکتشافات مثلاً جغرافیانہ دائرۂ افق کی توسیع کولمبس، واسکوڈی گاما اور ماگی لین کی سیاحتیں، کوپرنی کس کا جدید نظامِ عالم، سٹی وی نس، ٹانکوڈی براہی، گیالی لیو، کیپلر، گلبرٹ وغیرہم کی حکیمانہ تحقیقات، فلسفۂ جدیدہ کی ترقی کے ساتھ ساتھ چل رہی تھیں، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ علومِ طبیعیہ (جو قدما کے خیالات سے بعید مختلف ہیں) نے فلسفۂ جدیدہ کو بھی متاثر کیا،

"جیسے جیسے فلسفہ نے اپنے آپ کو دینیات کے خلاف ایک مستقل دنیوی علم کی حیثیت سے قائم کرلیا، اسکا فریضہ فطرت کے علم کا حصول قرار پایا، اس غرض کے حصول میں فلسفۂ نشأۃ جدیدہ کے تمام شعبے شریک تھے، اس زمانہ کا اصول ہی یہ قرار پایا تھا کہ فلسفہ کو علمِ طبعی بن جانا چاہیئے،" (ونڈل بند ص ۳۵۷)

۱۰- غرض اس طرح نشأۃ جدیدہ و عہدِ اصلاح کے باعث فلسفۂ جدیدہ کی صبحِ آفرینش کا آغاز ہوا، اور گو کہ یہ قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ سے بعید مختلف ہے تاہم اس میں اور زمانہ سلف کی عقلی تاریخ میں ایک میں مماثلت پائی جاتی ہے اور اس کی رفتار بھی اسی نہج کی ہوتی ہے، یعنی فلسفۂ جدیدہ نشأۃ جدیدہ

کے بعد سے اسی طرح ترقی کرتا ہے جس طرح کہ فلسفہ قدیمہ نے کی تھی، وہ ایمان سے عقل کی طرف رجوع کرتا ہے،

ایک عرصۂ دراز کے تعطلؔ وجمود سے بیدار ہو کر قوۂ فکر تمام مذاہب اور ان تمام شعائر پر جن کی بنا مذہب پر قائم ہے نہایت تجسس وبیرحمی کے ساتھ ایک ناقدانہ نظر ڈالتی ہے، جب ایک دور کا دوسرے دور میں تغیر ہوتا ہے تو اس درمیانی دور کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ جدید وقدیم تصورات وخیالات میں ایک جنگ شروع ہو جاتی ہے، زمانہ ماضی سے ایک قسم کا تنفر پیدا ہو جاتا ہے اور ایک جدید وبہتر حالت کی خواہش پیدا ہوتی ہے، مگر جب زمانہ ماضی آہستہ آہستہ پردۂ خفا میں روپوش ہوتا جاتا ہے، اس وقت زمانہ مستقبل کی کوئی نمایان صورت ہمین دکھلائی نہین دیتی، بلکہ یہ ابھی حالتِ تکون مین ہوتا ہے اسی لیے ذہنی حالت تذبذب سی ہوتی ہے، جدید نصب العین اور جدید تصورات وتعقلات کی خواہش بھی ہوتی ہے اور ساتھ ساتھ ان کی تائید کے لیے زمانہ ماضی پر متجسسانہ نظر ڈالی جاتی ہے، اس مین شک نہین کہ عقل اپنی حریت ذات کے جذبہ اور انقلاب انگیز قوت کی زیادتی کی وجہ سے بعض وقت ایک لمحہ مین اپنے آپ کو ایمان کے قیود وسلاسل سے آزاد کر لیتی ہے اور اس خطرناک خواب سے جاگ اٹھتی ہے جس مین کہ اس کو مذہبی عقیدہ کی پراسرار سرگوشیون نے مبتلا کر دیا تھا، اور ایک نئی زندگی بسر کرنے لگتی ہے تاہم وہ اپنے گزشتہ عقائد کو بالکل ترک نہین کر دیتی، قدیم تصورات کا جدید نظام سے تطابق قائم کیا جاتا ہے، اور پرانے نقشے نئی عمارتون کے لیے استعمال کئے جاتے ہین،

بعینہ یہی حالت فلسفہ جدیدہ کے آغاز کے وقت رونما تھی، قرون وسطی کا فلسفہ بین طور پر مذہبی حیثیت رکھتا تھا، ایمان اس امر کا تعین کرتا تھا کہ علم کو کن چیزون کے حصول کی سعی کرنی چاہیے اور اس کا طرزِ تحقیق کیا ہونا چاہیے، عقلی ترقی ایک طویل ومسلسل دعا کے سوا اور کچھ نہ تھی، ماورائی مباحث وحیات بعد الموت فلسفیانہ تحقیقات کے موضوع تھے، مگر مذکورۂ بالا وجوہ کی بنا پر آخر بغاوت وانقلاب کا

زمانہ شروع ہوا، موجودہ نظام سے ایک تلخ جنگ اور اصولِ حاضرہ سے ایک زبردست تنازع کی ابتدا ہو گئی، قدیم عقاید کا تنفر و ناپسندیدگی نے استیصال کر دیا" ہر قسم کے اقتدار (اتھارٹی) کے خلاف جنگ کا اعلان کر دیا گیا اور جھنڈے پر "حریتِ فکر" لکھ دیا گیا؟ "فکر کے لیے فلسفۂ جدیدہ پروٹسٹنٹ مذہب کی حیثیت رکھتا ہے: میرے لیے وہ چیز صحیح نہین جو صدیون تک درست مانی گئی ہے، یا کسی دوسرے نے اس کو صحیح کہا ہے، خواہ ارسطو یا ٹامس اکوئیناس ہی نے کیون نہ کہا ہو بلکہ صرف وہی چیز میرے لئے صحیح ہے جو یقین پیدا کرنیوالی قوت کے ساتھ مجھے سمجھا دی گئی ہو" اس زمانہ کی خصوصیت حریتِ فکر و کلیسائی قیود سے آزادی ہے، خشک مدرّسیت کے قدیم اصول و عقائد کی بیخ کنی کیجاتی ہے، قرونِ وسطیٰ کے افکار ترک کر دیئے جاتے ہین، ماورائی مباحث کے سارے مناقشات کا خاتمہ ہو جاتا ہے، مگر پھر بھی اب تک جدید تصور کا پتہ نہین چلتا، یا کم از کم اتنا تو کہنا ہی پڑے گا یہ ابھی حالتِ تکوین مین ہوتا ہے، اس لیے تغیر کی اس حالت مین فلسفہ کی نظر زمانہ ماضی پر جا پڑی، مگر زمانہ ماضی سے مراد وہ زمانہ نہین جس سے یہ ابھی علٰحدہ ہوا ہے بلکہ عہدِ طفولیت کا زمانہ مراد ہے، یہان اس کو ایک گونہ نعم البدل ملگیا، "غرض فلسفہ ہی تمدن کی اس عظیم الشان ردیعنی نشاۃ جدیدہ اور انسیت مین آملا جو ایطالیہ سے نکل کر ساری مہذب دنیا مین دوڑ گئی تھی" (فالکنبرگ صـ۱) مین نے اوپر بیان کیا ہے کہ جدید فلسفہ جسکا آغاز نشاۃ جدیدہ سے ہوتا ہے اپنے رجحانات مین فطریت کی طرف مائل تھا، یونانی اثرات کی وجہ سے فلسفۂ جدیدہ نے اپنی توجہ کو فطرت کے بے غرضانہ مطالعہ اور علوم طبیعیہ پر مرکوز کیا، (جیسا کہ کسی زمانہ مین یونان مین بھی ہوا تھا) قدیم فلسفۂ یونان سے واقفیت کی وجہ سے دنیا کے متعلق نئے معلومات حاصل کرنے کی خواہش پیدا ہوئی، یہ مقولہ بالکل صحیح ہے کہ "فلسفہ و نیز فن ادب مین جو راہ نیچر (فطرت) کی طرف رہبری کرتی ہے وہ یونان سے ہو کر گذری ہے"، فلسفہ جدیدہ کے

ؔ۱ فالکنبرگ تاریخ فلسفہ جدیدہ صـ۱

رجحانات نہ صرف فطریت کی طرف بلکہ انفرادیت کے طرف بھی مائل تھے، اس کی خصوصیت ممیزہ ایک یہ بھی ہے، کہ وہ تمام چیزون کا آخری حکم ہر شخص کی عقل کو قرار دیتا ہے اور ایمان کے قیود سے آزاد ہے، یہ ہر شخص کی ذاتی رائے اور اس حق کی حمایت کرتا ہے جو ہر آدمی کو بذات خود بلا کسی خارجی اقتدار کے احترام کے تحقیق و تنقید کا حق حاصل ہے، مختصر یہ کہ ہر شخص کی عقل اس کے لیے آخری عدالت مرافعہ قرار دیجاتی ہے، عقل کی قوتون پر پورا پورا یقین کر کے اس کو کائنات کے تمام معمون کو حل کرنے اور اس کے تمام اسرار کو دریافت کرنے کے قابل قرار دیا جاتا ہے، اسی خیال پر ڈیکارٹ، اسپنوزا، اور لبنیز کے عظیم الشان مابعد الطبعیاتی مسالک کی بنیاد قائم ہے، اور یہی عقلیت ہے،

۱۱۔ مگر رفتہ رفتہ ہر شئے کو میزان عقل پر جانچنے ہی کے میلان نے خود عقل ہی مین شک پیدا کر دیا، کیونکہ نہ صرف مادی دنیا بلکہ خود ذہن اس قابل ہے کہ اس کا مشاہدہ و محاسبہ کیا جا سکے جس طرح کہ یونان مین ہوا تھا اسی طرح زمانہ جدیدہ مین بھی علوم طبعیہ کے کائناتی دور کے بعد انسانیاتی دور کا آغاز ہوا، تحقیقات نے اپنا رخ علم انسانی کی ابتدا، واصل کی طرف کیا، اور فکر کی توجہ نفسیاتی مسائل کی جانب پلٹی، سوال پیدا ہوا کہ علم در وقوف کا مبدء، واصل کیا ہے؟ کیا یہ تجربہ ہے یا عقل؟ اس قسم کے تحقیقات کی ابتدا جان لاک نے کی جو ڈیکارٹ کے فکری سلسلہ کو لیتا ہے، اپنے پیش رو بیکن کی طرح لاک نے کہا کہ علم کا مبدء و ماخذ عقل نہین بلکہ تجربہ ہے، بہر حال جس زمانہ مین کہ تجربیت (یعنی وہ نظریہ جسکی رو سے علم کا ماخذ تجربہ ہے) برطانیہ مین رائج تھی اسی زمانہ مین عقلیت جسکی رو سے علم کا مبدء عقل ہے، بری یورپ مین مروج تھی، ان تین بڑی قومون کے ذہنی خصوصیات کا مقابلہ کرتے ہوئے جنھون نے دیکارٹ و کانٹ کے درمیانی زمانہ مین فلسفیانہ مساعی مین حصہ لیا ہے، فالکنبرگ اپنے خیالات کا اس طرح اظہار کرتا ہے:۔ "فرانسیسی کا میلان تیز فہمی کی طرف ہے، انگریز کا وضاحت و سادگی کی طرف اور جرمنی کا فکر غامض کی طرف، فرانس ریاضیاتی اہل فکر کی زمین ہے، انگلستان

عملی اور جرمنی نظری اہل فکر کی، اوّل الذکر ارتیابیہ کی جسم بھوم ہے، گو پرجوش مفکرین کی بھی، ثانی الذکر حقیقیہ کی ہے اور آخر الذکر تصوریہ کی۔"

لاک کی تجربیت کو ہیوم نے (جو انگلستان کا ایک نہایت عمیق النظر فلسفی ہے) ترقی دی اور اس کو ایجابیت وارتیابیت کی حدتک پہنچادیا، یہان پر بھی ہمین فلسفہ کی اس حالت کے مماثل یونان کی عقلی زندگی کا ایک دور نظر آتا ہے، ہیوم کی ارتیابیت نے ایک طرف تو "اسکاٹش اسکول" مین فہم سلیم کواس کے مخالف کھڑا کیا اور دوسری طرف جرمنی مین ایک عظیم الشان شخصیت کو اپنے ادعائیت کے خواب گران سے بیدار کرنے اور اس کو اپنے انتقادی کارنامون کی تکمیل مین مدد دی" ہمارا اشارہ کانٹ کی طرف ہے۔

ہم اوپر دیکھ چکے ہین کہ فلسفہ جدیدہ کی ترقی اسی نہج پر ہوئی ہے جس نہج پر کہ قدیم یونانی فلسفہ کی ہوئی تھی، یونانی فلسفہ اپنے عہد طفولیت مین فطریت کی طرف مائل تھا، یہ عالم فطرت کا مشاہدہ کرتا تھا، پھر اس نے اپنی نظر انسان اور اس کے حیات باطنی کی طرف رجوع کی یعنی اولاً تو وہ کونیاتی تھا پھر انسانیاتی ہوا اور پھر سفسطہ کے دور سے گذر کر ارتیابیت مین آکر ختم ہو گیا، فلسفۂ جدیدہ نے بھی بالکل یہی راہ اختیار کی، جب یہ نشاۃ جدیدہ کو چھوڑ کر آگے بڑھا ہے تو اسکی خصوصیت ممیزہ فطریت تھی، جب اس نے ہالینڈ، جرمنی اور فرانس کو عبور کیا تو انسانیاتی ہو گیا، اور انگلستان مین پہنچکر "نظریۂ علم" بن گیا اور بالآخر ہین پر وہ ارتیابیت مین آکر منتہی ہوا، اور جس طرح کہ سوفسطائیہ کی ارتیابیت نے سقراط کی اصلاح اور فلاطون کے "نظام تصوری" کے لیے راستہ صاف کیا تھا، بالکل اسی طرح ہیوم کی ارتیابیت نے کانٹ کی اصلاح کے لیے راہ صاف کی جس نے بعد مین المانی تصوریت مین تکمیل پائی، ہیوم نے لاک کی تجربیت کو بیخ وبنیاد سے ہلا دیا تھا،

ہیوم کی ارتیابیت سے بچنے کے لیے (جس نے ایک ایسے شعلہ کو مشتعل کیا تھا کہ جو اگر کسی آتش گر

مادہ پر جا پڑتا ، اور اگر اس کی آتش زنی کو ہشیاری کے ساتھ اور تیز کیا جاتا تو خوب جلتا) کانٹ نے اپنے کو ادعائیت کے خواب گران سے بیدار کیا" عقلیت و تجربیت برابر برابر آگے بڑھی جا رہی تھین، باہمی جنگ جاری تھی، نئے نئے دعوے کرکے یہ تناقضات مین مبتلا ہو رہی تھین کہ کانٹ نے مصالحت باہمی کے لیے قدم بڑھایا، وہ عالم فکر کے لیے مہلک تھا مگر "منکر نہ تھا" اس نے کوشش کی کہ عقل و تجربہ کو ان کے حدود مین محدود کرکے ان کی اسی حد تک قدر کرے جس حد تک کہ علم حقیقت کے حصول مین ان دونون کا حصہ ہے، عقلیہ و تجربیہ نے علم کے مبدء و اصل سے تو بحث کی تھی لیکن علم کے امکان کے سوال کو نہین اٹھایا تھا، اور انھون نے ذہن انسانی پر سیدھا سادھا بھروسہ کر لیا تھا کہ وہ اشیاء کی حقیقت کو سمجھنے کے قابل ہے، اب کانٹ نے خود علم کی طرف اپنی تحقیقات کا رخ کیا، اس نے امکان علم کے سوال کو اٹھایا اور خود عقل انسانی ہی کی تحقیق شروع کر دی، اس دعوی کے برخلاف کہ ذہن انسانی اشیاء کی حقیقت کو سمجھنے کے قابل ہے جس کو کانٹ ادعائیت کہتا ہے (اور اگر صحت علم کا انکار کیا جائے تو یہ ارتیابیت ہے) کونگجبرگ کا حکیم اپنے نظام فلسفہ کو انتقادیت کہتا ہے، کانٹ نے علم کے مبدء و ماخذ، اسکی وسعت اس کے وجود اور اس کی صحت کے شرائط کی تحقیق کی (دیکھو ونٹ کتاب محولہ بالا ص ۲۲۶ فالکنبرگ ، ایضاً ص ۲۲۱) ظاہر ہے کہ علم کے ماخذ کی تحقیق اور اسکے شرائط کی دریافت کے بعد ہی ہم اوسکی وسعت و دائرہ عمل کا تعین کر سکتے ہین، یہ ہے وہ راستہ جس پر کانٹ نے فلسفہ کو ڈال دیا تھا اور وہ اب تک اسی راستہ پر چل رہا ہے، فختے شلنگ اور ہیگل کی تصوریت کانٹ کے اصول عقل ہی پر مبنی ہے، علوم طبعیہ مین جو جدید تحقیقات ہوئی ہین ان سے کانٹ اور المانی تصوریت کے ترکہ مین نئے مسائل کا اضافہ ہوتا ہے، المانی تصوریت نے صرف تجربہ کے روحانی واقعات ہی سے بحث کی تھی، کہ یکایک توجہ تاریخ انسانی فطرت خارجیہ و علوم طبعیہ کے طرف منعطف کرائی گئی، انگلستان نے خصوصاً اس کام مین زیادہ حصہ لیا، اس جدید حکیمانہ دور کا سب سے ضروری نظریہ جو آج کل توجہ عام کا مرکز ہے نظریہ ارتقا ہے،

حصّہ دوم

مذاہب و مسائلِ فلسفہ

باب ۱۰

مُقدّمہ

۱- جن سوالات سے کہ فلسفیانہ تحقیقات کا تعلق ہوتا ہے اور جن مسائل کو فلسفہ حل کرنا چاہتا ہے، ان کی تعداد بیشمار ہے، چنانچہ ان مین ہر وہ شے داخل ہے جو انسان کے خالص علمی یا عملی اغراض سے وابستہ ہوتی ہے، مختصراً ہم ان تمام کو تین عظیم الشان سوالات کے جواب مین تقسیم کرسکتے ہین: کیا؟ کیون؟ کیونکر؟ یا کیسے؟ کیا موجود ہے؟ اور کیونکر موجود ہے؟ ان معمون کو مابعد لطبیعیات حل کرنا چاہتا ہے، اشیار کے وجود کے متعلق ہم کیا جانتے ہین؟ اور کیونکر جانتے ہین؟ ان سوالات سے "فلسفہ علم" بحث کرتا ہے، ہمارا کیا فرض ہے؟ ہم اس طرح کیون عمل کرتے ہین، دوسری طرح کیون نہین کرتے؟ یہ سوالات اخلاقیات سے متعلق ہین، فلسفہ کے مختلف مذاہب و نظامات ان ہی سوالات کے جواب سے پیدا ہوئے ہین، ہر شخص اور ہر فلسفی اپنی رائے یا سیرت، اپنے ماحول تربیت اور اقتضائے زمانہ کے لحاظ سے ان سوالات کے جواب دیتا ہے، فختے کا یہ قول نہایت صحیح ہے کہ جس قسم کا آدمی ہوگا اسی قسم کا اس کا فلسفہ بھی ہوگا یہان پر اتنا اضافہ کرنا ضروری ہے کہ اس کا انحصار زمانہ کے اقتضار پر بھی ہوتا ہے،

تمام مسائل پر بحث کرنے کی فلاسفہ کو مہلت نہ تھی اور نہ درحقیقت زندگی مین اس قدر وسعت ہے، ذہن انسانی خواہ وہ کتنا ہی ہمہ گیر اور تیز کیون نہ ہو پھر بھی محدود و دتنہا ہے، یہی وجہ ہے کہ تاریخِ فلسفہ مین فلسفیانہ نظامات و مذاہب کا تنوع پایا جاتا ہے، اور نہ صرف ایک ہی سوال کے جواب اور اسکے حل کرنے کے طریقے؛ بلکہ وہ مباحث بھی جنپر فلاسفہ نے اپنی باریک بین و دقیق النظر تحلیل کی قوتون کو صرف کیا ہے ہمیشہ وہی نہین رہے ہین، اسلیے مین تمام فلسفیانہ مسائل کو تین مجموعون مین تقسیم کرتا ہون،

۱- مابعد الطبیعاتی یا وجودیاتی مسائل،

۲- اخلاقیاتی مسائل،

۳- علمیاتی مسائل،

باب ۱۱

مابعد الطبیعاتی مسائل،

۱- ایتھنس کے مندر کے ایک منارہ پر جو سیس مین واقع ہے مندرجۂ ذیل الفاظ مسطور تھے: "مین ہروہ شے ہون جو تھی، ہے اور ہوگی اور کسی فانی وجود نے اس حجاب کو نہین اٹھایا جس مین میری غیر فنائیت مستور ہے"، حکمت جدیدہ کا دعوٰی ہے کہ اس نے اس حجاب کو اٹھا دیا ہے اور "مادہ" و "قوۃ" ہی وہ چیزین ہین جو تھین اور آئندہ بھی ہونگی، اس دعوی کی صداقت و بُطلان پر بحث کرنیکا یہ موقع نہین، یہان پر ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہین کہ ذہن انسانی نے اس حجاب کے اوٹھانے اور اس سرِّ مکنون کو پانے کے لیے جو اس قدر بدگمانی کے ساتھ پوشیدہ رکھا گیا ہے، حتی الوسع کوشش کی ہے، یہ الگ بحث ہے کہ وہ اپنی اس کوشش مین کامیاب ہوا بھی ہے یا نہین،

انسان کے ذہن نے کائنات کی چیستان کو مختلف طرح سے پڑھا ہے اور اسی طرح اس کی

توجیہہ بھی کی ہے، منجملہ ان سوالات کے جنکے حل کرنے کی انسان نے ہمیشہ سے کوشش کی ہے، یعنی موجود کیا ہے؟ مین جاننا کیا ہون؟ میرا فرض کیا ہے؟ جس سوال نے سب سے زیادہ انسانی شوق کو مشتعل کیا ہے وہ مابعد الطبیعاتی سوال ہے کہ موجود کیا ہے؟ ازمنۂ مختلفہ مین فلاسفہ نے جو جوابات پیش کئے ہین وہ بیحد مختلف ہین اور ان ہی سے مابعد الطبعیات کے بیشمار مذاہب پیدا ہوئے ہین،

اگر ہم کسی معمولی آدمی سے پوچھین کہ کیا چیز موجود ہے تو وہ بلا پس وپیش یہ جواب دیگا کہ ہر وہ چیز جو میرے ارد گرد ہے، یہ تمام ان گنت چیزین جنکو مین دیکھتا ہون، سنتا ہون، پکڑتا ہون، چھوتا ہون! یہ آسمان وزمین، یہ درخت، یہ دریا، یہ آفتاب اور ستارے، یہ فضا مین اڑنے والے پرندے، یہ پانی مین تیرنی والی مچھلیان، جنگل مین گھومنے والے جانور۔ قصہ مختصر وہ تمام چیزین جنکو مین دیکھتا چھوتا اور پکڑتا ہون موجود ہین تاہم ان تمام ان گنت چیزون مین فرق ہے، بعض تو ایسی ہین جو حرکت کرتی ہین، چلتی رینگتی اور اڑتی ہین مگر بعض بالکل غیر متحرک ہین، اوّل الذکر چیزین ذی حیات ہین اور مؤخر الذکر غیر ذی حیات اور خود ذی حیات چیزین بھی جب مرجاتی ہین تو حرکت کے تمام آثار ناپید ہوجاتے ہین اور وہ غیر متحرک بنجاتی ہین،

”یہ اعضا ہم نے کہان سے پائے ہین؟ یہ طوفان زا قوۃ، یہ خون جگر اور اس کے یہ سارے پر جوش جذبات آخر کیا ہین؟ یہ مٹی اور سراب کے سوا کچھ نہین، نہ تھوڑی دیر پیشتر ان کا وجود تھا نہ اور تھوڑی دیر بعد ان کا نشان رہیگا بلکہ ان کی خاک تک باقی نہ ہوگی“

مگر آخر وہ کیا چیز ہے جو اس تغیر کو پیدا کرتی ہے؟

”بھائی بیدار ہو! تم کیون اس طرح سر سبز زمین پر پڑے ہو؟ یہ سونے کا تو وقت نہین؟ ہائے تم اتنے زرد کیون ہو؟ ہائے کیا تم...... ! صبح تو بالکل تندرست تھے،......

لیکن وہ مردہ نہین ہوسکتا! کیا خموشی کا نام موت ہے؟“

یہ ہین وہ الفاظ جو بائرن نے قابیل کی زبانی کہلوائے ہین جب وہ ہابیل کو مرتا ہوا دیکھتا اور اپنے کو پہلی مرتبہ موت کے سامنے پاتا ہے، اور یہی الفاظ اب تک ہزار ہا مرتبہ دہرائے جا چکے ہین، اور بالآخر انسان کا ذہن اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ تمام ذی حیات اشیا مین ایک غیر مرئی چیز ہے جسکو ہم سمجھ سکتے ہین مگر دیکھ نہین سکتے اور جو غیر مادی ہے اور ضرور ہے، یہ "ہستی" ایک روح ہے یا یون کہو کہ "نفس" ہے، اسی روح کی وجہ سے جاندار چیزون مین حرکت وحیات کا وجود ہوتا ہے اور اس کے نکل جانے کے بعد وہ بے جان اور بے حرکت ہو جاتی ہین، روح کا یہ عقیدہ تمام قومون مین پایا جاتا ہے اور لسانیات سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ ہر زبان مین یہ لفظ موجود ہے، غرض شروع ہی سے (فلسفیانہ تفکر کے پہلے) انسان نے مادہ اور روح مین فرق قائم کر لیا ہے، مادہ فانی اور روح غیر فانی ہے

"تو بالکلیہ مر نہین سکتا،

تجھ مین ایک چیز ایسی بھی موجود ہے جس کے لیے بقا ضروری ہے" (بائرن)

مگر فلسفی کو ان مبہم تعقلات سے تشفی نہین ہو سکتی لہٰذا اس نے اس مبدر اساسی کو دریافت کرنے کی کوشش کی جو تمام موجودات کے ماورا پایا جاتا ہے اور جس سے تمام چیزین پیدا ہوتی ہین، ایک نے کہا کہ "روح کے سوا کسی اور چیز کا وجود نہین، مادہ ایک دھوکہ ہے" اس نظریہ کو روحانیت کہا جاتا ہے (اور بعض وقت غلطی سے تصوریت بھی کہتے ہین) دوسرے نے کہا کہ نہین، وجود صرف مادہ ہی کا ہے، ساری حرکت وحیات مادہ ہی کا فعل یا اسکی ایک صفت ہے جو مادہ کے افتراق وانفصال کے بعد بالکل موقوف ہوتی ہے، کیونکہ وہ مادہ ہی سے وابستہ ہے، یہ نظریۂ مادیت کہلاتا ہے، پھر دوسرون نے اس امر کا دعوی کیا کہ مبدر کائنات دو ہین - مادہ، روح - اور یہ دونو ملے ہوئے ہین، اس نظریہ کو ثنویت کہا جاتا ہے، نظریۂ ثنویت کے بالمقابل ایک اور نظریہ ہے، جنکی رو سے مبدر کائنات صرف ایک ہے، اس کو وحدیت کہا جاتا ہے،

مادیت اور روحانیت

۲—ڈیٹیکن کے ایک حجرہ مین رانی ال کے ہاتھ کی ایک مشہور عالم تصویر ہے جسکو "مدرسہ ایتینا" کہا جاتا ہے، ارسطو اور فلاطون درمیان مین جلوہ افروز ہین اور ان کو بیشمار تلامذہ اور پیرو گھیرے ہوئے ہین، فلاطون اپنی انگلی سے آسمان کی طرف اشارہ کر رہا ہے، ارسطو سرد مہری کے ساتھ سن رہا ہے اور اس کا سیدھا ہاتھ زمین کی طرف بڑھا ہوا ہے، اس مثالیہ تصویر سے نہ صرف 'مدرسہ ایتینا' کی بلکہ فکر انسانی کی بھی تاریخ کا اور ان تمام مادی و روحانی نظریات کا اظہار ہوتا ہے جو اب تک باہم متنازع و متعارض رہے ہین، روحانیہ کا اشارہ آسمان کی طرف ہے اور مادیین کا زمین کیطرف۔

مادیت

۳—مادیت اس نظریہ کا نام ہے جو تعدد ظواہر کی مبدء واحد سے توجیہ کرنا چاہتا ہے، جو دنیا کو ایک وحدۃ سمجھتا ہے اور مادہ کو تمام چیزون کی اصل قرار دیتا ہے، وہ روح کے کسی ایسے علیحدہ وجود کا منکر ہے جو مادہ سے اس طرح وابستہ یا غیر وابستہ ہو سکتی ہو، جس طرح کہ گھوڑے گاڑی مین جتے یا علیحدہ ہوتے ہین۔" چنانچہ مولسکاٹ کہتا ہے کہ "وہ زمانہ گیا جب کہ روح کا وجود مادہ سے علیحدہ سمجھا جاتا تھا۔" روحانیت کی طرح مادیت بھی اس فلسفیانہ خیال کی مخالفت کرتی ہے کہ مبدء انتہائی ایک نہین دو ہین یعنی نفس و مادہ جسکو نظریۂ ثنویت کہا جاتا ہے، لیکن مادیت کا یہ دعویٰ ہے کہ مادہ کے سوا کسی چیز کا وجود نہین جس چیز کو ہم ذہن یا نفس کہتے ہین وہ اس دائم التغیر مادہ کی بیشمار صورتون مین سے صرف ایک صورت ہے، لیکن مادہ سے مراد وہ عدیم الحرکت بیجان شئے نہین ہے جسکو ایک روحانی قوۃ، جو خود تو اس سے علیحدہ اور جدا ہے، حیات بخشتی ہے، قوۃ مادہ کے ذات مین داخل ہے اور مختلف صوری تبدلات مین اپنا اظہار کرتی ہے، حیات و فکر

اس کے باطنی صفات ہین اور یہ مکسّرات مادہ کے ایک مرکب مجموعہ کا نتیجہ ہین، زمانہ حال کے ایک مادہ پرست مولسکاٹ کے نزدیک مادہ سے علٰحدہ کسی قوۃ روح یا خدا کا تصور جو قائم بالذّات ہو محض لغو ہے، مادہ کے خلاف ایک روح مطلق، مادہ سے علٰحدہ ایک خلّاق مطلق قوۃ محض لغویت ہے،

تمام مظاہر نفسی ہمارے جسم کے ایک عضو کے اعمال ہین، یہ عضو دماغ ہے، افکار و جذبات اور ارادون کا انحصار اسی عضو کی قوت و فعل مقدار و ساخت پر ہے، نفسیات دراصل دماغ کی عضویات ہے، فکر مادہ کی حرکت کے سوا کچھ نہین جو مادہ کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے، عمل ذہن قوۃ حیات کا ایک خاص ظہور ہے، جسکا تعین مخ کی مخصوص ساخت سے ہوتا ہے، وہی قوت جو بذریعہ معدہ ہضم کرتی ہے، دماغ کے ذریعہ فکر کرتی ہے، ایسے نفس انفرادی یا روح کا تصور جو جسم سے جدا اور عضو مادی سے علٰحدہ ہو فلسفیانہ خیال کے علمائے نفسیات کی ہرزہ سرائی کے سوا کچھ نہین، اسکی کوئی حکیمانہ قدر و قیمت نہین، مختصر یہ کہ ہر چیز یا تو مادہ ہے یا مادہ کا ظہور، مادہ نامتناہی اور غیر فانی، اس کے قوانین عدیم التغیر و ازلی ہین، اسکو نہ کسی انسان نے پیدا کیا نہ خدا نے، وہ ہمیشہ سے تھا اور ہمیشہ رہیگا، وہ ناقابل تغیر و غیر فانی ہے، کوئی چیز فنا نہین ہوتی، نہ ایک سالمہ نہ ایک مکسّرہ، صرف صورت مین تبدیلی واقع ہوتی ہے،

بقول شکسپیر کے کہ

"متکبر سیزر مر کر خاک ہو جانے کے بعد بھی ہوا کو روکنے کے لیے ایک سوراخ کو بند کر سکتا ہے"

پروفیسر کارل واٹ نے فکر کی تعریف مین یہ تک کہدیا کہ "دماغ فکر کو اسی طرح پیدا کرتا ہے جس طرح کہ جگر صفرے کو پیدا کرتا ہے اور گردے پیشاب کو" نفس و حیات، فکر و ضمیر تمام مادہ کے پیداوار ہین، وہ مادہ کے ہر سالمہ مین مضمر اور پنہان ہین اور سالمات کے ایک مرکب مجموعہ مین ظاہر ہو جاتے ہین جس قدر جسمانی اعضا کے مادی حالات مین پیچیدگی ہوگی اسی قدر ان کے اعمال و وظائف بھی زیادہ مرکب اور پیچیدہ ہونگے، دماغ سب سے زیادہ عجیب و غریب، سب سے زیادہ نازک اور لطیف عضو ہے،

اس کا وظیفہ یا مخصوص عمل "فکر" ہے، لیکن مادہ کوئی ایسی عدیم الحرکت ٹھوس شی نہین جسمین ذاتی حرکت نہین پائی جاتی اور جو بذات خود بغیر کسی دوسری قوت کی مدد کے حیات، نفس و شعور کے مظاہر کو پیدا نہ کر سکتا ہو، مادہ ہمیشہ مرئی و ملموس نہین ہوتا، یہ ان لا تعداد مکسّرات پر مشتمل ہے جو ایک گیسی غیر مرئی و غیر عضوی حالت مین پائے جاتے ہین، ان ہی مکسّرات کی موزون حرکتون کی وجہ سے مادّہ مختلف صورتین اختیار کرتا ہے، اور اس سے مختلف مظاہر و آثار مثلاً سختی، نرمی، رنگ، حرکت، امتداد، قد و قامت وغیرہ پیدا ہوتے ہین جو صرف مادہ کی فعلیت ہی کا نتیجہ ہین، فکر و حیات بھی ان ہی ظواہر سے تعلق رکھتے ہین، مگر وہ بذاتہ مادی نہین بلکہ جیسا کہ بخنر اپنی کتاب "مادیت[۱] پر آخری الفاظ" مین کہتا ہے "یہ خود مادہ نہین بلکہ مادہ کے افعال ہین" مادہ، جو نامتناہی الصغر ذرّات (مکسّرات) پر مشتمل ہے، فضا مین علی السویہ منقسم نہین ہے، بلکہ مجموعون مین پایا جاتا ہے، جیسے ضبابیہ بادلون، آفتابون، سیارون اور دیگر اجرام سماوی مین، خواہ مادّہ کی طرح مکسّرات یا ان کے مرکبات کی حرکت مساوی اور یکسان نہین، مادہ کے بعض حصے نہایت سریع الحرکت ہین اور بعض نہایت بطی الحرکۃ، بیشمار منازلِ ارتقا طے کرنے کے بعد مادہ نے ہماری اس زمین کی صورت اختیار کی ہے جو ایک جامد کثیف اور مستقل جسم ہے، انسان نے بھی ارتقا کے سیکڑون درجے طے کئے ہین جب کہین اسکا دماغ، جو آلہ فکر ہے، اس نقطۂ کمال کو پہنچا ہے جسکا نتیجہ یہ تہذیب جدید ہے،

موت کے متعلق بخنر نے اپنے خیالات کا اسطرح اظہار کیا ہے[۲]: "اکابر فلاسفہ نے موت کو فلسفہ کی علت اصلی قرار دیا ہے، اگر یہ صحیح ہے تو پھر زمانہ جدیدہ کے تجربی یا اختیاری فلسفہ نے سب سے زیادہ عظیم الشان فلسفیانہ معمہ کو حل کر دیا ہے (منطقی و تجربی ہر دو طرح) کہ موت کوئی چیز نہین اور وجود کا عظیم الشان

---

۱ Last words on Materialism

۲ Man in The Past, Present, Future (ماضی، حال و استقبال کا انسان)
لندن ۱۸۷۲ء صفحہ ۲۲۵ جس کسی کو اس مضمون سے خاص قسم کی دلچسپی ہو وہ Das Kunftigleben u die Modern wissenchFT Leipzig 1889 کا مطالعہ کرے

راز دائمی تغیر مین پنہان ہے، ہر شے غیر فانی و ناقابلِ زوال ہے، صغیر ترین حشرات الارض سے لیکر عظیم ترین اجرام سماوی تک ریت کا ذرہ، پانی کا قطرہ نیز موجودات کی ارفع و اعلیٰ ہستی یعنی انسان اور اس کے افکار سب لا زوال و غیر فانی ہین، صرف ہستی کی ظاہری صورتین تغیر پذیر ہین لیکن خود ہستی "الآن کما کان" و ناقابل فنا ہے، ہم مرجانے کے بعد فنا نہین ہو جاتے، بلکہ صرف ہمارا شعور ذاتی یعنی وہ عارضی صورت جسکو ہماری ازلی و غیر فانی ذات نے کچھ عرصے کے لیے اختیار کیا تھا فنا ہو جاتی ہے، اور ہم اپنی قوم، اپنے اہل و عیال اپنے ورثا، اپنے افعال و افکار، المختصر ان تمام مادی و نفسی کارنامون کے ذریعہ زندہ و موجود رہتے ہین، جو ہم سے اپنے وجود شخصی کے قلیل عرصہ مین بنی نوع و فطرت کی بقا کی خاطر عمل مین آتے ہین"

گو مادیت "وحدیت" پر مبنی ہے تاہم اس کا میلان بالضرور الحاد کی طرف ہے کیونکہ وہ مادہ کے سوا ہر چیز کا انکار کرتی ہے، مادہ سے مملو فضا مین دیوتا اور ارواح، شیاطین اور بھوت پریت کی گنجائش نہین، مادیت لات جانتی ہے، نہ عزّیٰ، نہ وہ "خدا کا اقرار کرتی ہے نہ شیطان کا" فطرت کا وجود کافی ہے، کوئی مافوق الفطرت شے نہین پائی جاتی" مادیت کے ایک مصنف کا قول ہے کہ مافوق الفطرت واقعات کی اصل مشاہدہ فطرت کے غلط طریقے، التباسات و توہمات اور پادریون کے دھوکون کے سوا کچھ نہین"

مادی نظریات کے مختلف خصوصیات کا تفصیلی تذکرہ اس عام مختصر رسالہ مین برمحل نہ ہوگا لیکن ان کے آغاز اور ان کی ترقی کا ایک مختصر خاکہ یہان پر دیا جاسکتا ہے، لانگ اپنی "تاریخ مادیت" مین کہتا ہے کہ "مادیت اتنی ہی قدیم ہے جتنا فلسفہ لیکن اس سے زیادہ قدیم نہین یہ وہ پہلی فلسفیانہ کوشش ہے جو دنیا کو بحیثیت وحدۃ تصور کرنے اور حواس کی فاحش غلطیون سے بچنے کے لیے کیگئی تھی، مادیت کا نشان اس زمانہ سے ملتا ہے جس زمانہ سے کہ فلسفیانہ فکر کا آغاز ہوا ہے، یہ قدیم

ہندوستانیون کے بدھ مذہب مین موجود ہے، اہل چین کے مذاہب مین اور سلف کی سب سے زیادہ متمدن و مہذب قوم، اہل مصر مین بھی پائی جاتی ہے، مگر ہم یونان مین اسکو پہلی مرتبہ ایک باترتیب صورت مین پاتے ہین، یونان کے قدیم فلسفی مادیین تھے، انھون نے اس اصلی مادہ کی تحقیق کی جس سے تمام چیزین پیدا ہوتی ہین، بہرحال نظریۂ مادیت کو سالمیہ نے ترقی دی، لیوسیپس اور اس کا شاگرد دیمقراطیس (سنہ ۴۲۰ ق م باشندۂ ابڈیرا جو تھریس کا ایک شہر ہے،) جو مادیین کا سرگروہ کہلایا جاسکتا ہے، سالمیہ تھے، دیمقراطیس نے (جو ایونیا کے طبیعیین مین سے ایک زبردست عالم تھا) سالمات کا نظریہ ایجاد کیا، سالمات مین حرکت پائی جاتی ہے، یہ کسی خارجی قوت یا مبدء کی دی ہوئی نہین ہے بلکہ یہ سالمات کی خود ماہیت ہی مین داخل ہے، دیمقراطیس کے نظریون کو اپیکیورس (سنہ ۳۴۱ ق م) نے لیا اور اس نے مادہ کو جوہر کلی قرار دیا، اس کے نزدیک روح و نفس، فکر و شعور تمام مادہ کے عوارض ہین، اپیکیورس کے متبعین مین سے قابلِ ذکر لیوکریشیوس کیرلوس (سنہ ۹۹ ق م) روما کا مشہور مصنف شاعر اور فلسفی ہے جس نے اپنے خیالات کا اظہار اپنی مشہور نظم "ماہیت اشیاء" مین کیا ہے، بقول لانگ کے اسی شہرۂ آفاق نظم کی وجہ سے اپیکیورس کے اصول و عقائد نے فلسفۂ جدیدہ پر اتنا گہرا اثر کیا ہے،

قرون وسطیٰ مین مذہب کے کورانہ ایمان یا "دین العجائز" نے روح انسانی پر قبضہ کر لیا تھا، چنانچہ مادیت مسیحی ثنویت (یعنی روح و مادہ کے عقیدہ) سے مغلوب ہوگئی، اس کے علی الرغم فرانس کے فلسفی گسنڈی اور اطالیہ کے برونو جیسے چند افراد کی کمزور آوازین سنائی دیتی تھین مگر یہ بھی بہت جلد خاموش کر دیگئین، چنانچہ برونو، ۱۷ فروری سنہ ۱۶۰۰ء مین کیامپو فیوری (واقع روم) مین زندہ جلا دیا گیا، زمانہ جدید (سنہ ۱۵۸۸ تا سنہ ۱۶۷۹ء) مین ٹامس ہابس نے (جو مالمس بری کا رہنے والا تھا) انگلستان مین سب سے پہلے مادی نظریات کا احیار کیا، اس کے نزدیک دنیا کے تمام حقیقی مظاہر حرکت کا نتیجہ ہین، کوئی غیر جسمانی ارواح کا وجود

نہین، روح سے اسکی مراد وہ اجسام مادیہ ہین جو غائت لطافت کی وجہ سے مدرک بالحواس نہین،

انگلستان سے مادیت نے فرانس کو کوچ کیا، یہان پر لامٹری (۱۷۰۹ء تا ۱۷۵۱ء) نے اپنے تصنیفات مین اور بیرن ہالباک نے اپنی کتاب "نظامِ فطرت" مین اس کو نہایت بیباکی کے ساتھ بیان کیا، انقلاب فرانس کے زمانہ مین کیابینس (۱۷۵۷ء تا ۱۸۰۸ء) نے مادیت کے اصول کو واضح طور پر مرتب کیا،

جرمنی مین جہان پر تصوریت کے سیلاب (فختے ہشلنگ اور ہیگل کے فلسفیانہ نظام) نے مادیت کو دریا برد کر دیا تھا، علوم طبعیہ کے احیار نے پھر مادیت مین ہیجان پیدا کر دیا، مولسکاٹ جسکی رہنما سائنس (حکمت) کی ایجابی قوت تھی، آخری صدی مین ایک جدید و طاقتور مذہب مادیت کا مبلغ تھا، اس نے اپنی کتاب مین ایک یہ اصول موضوعہ بیان کیا ہے کہ "بغیر مادہ کے قوت نہین اور بغیر قوت کے مادہ نہین" مولسکاٹ کے بعد ایک ممتاز نیچری کارل واٹ نے اپنے مادی رجحان کو ظاہر کیا، لڈو بکنر، مولسکاٹ کے زیر اثر مادیت کا پر جوش ترجمان بنگیا، اس کا مشہور کارنامہ "قوت و مادہ" نامی کتاب ہے جو "مادیت کی انجیل" کہلاتی ہے،

"روحانیت"[۱]

یہ مادیت، یا اس فطریت کے بالکل خلاف، جو موجودات اور حیات فکر و احساس اور مختلف مظاہر ذہنیہ کے مادی الاصل ہونے کا قائل ہے، ایک روحانی نظریہ ہے جسکو روحانیت کہتے ہین،

---

[۱] اس کتاب مین لفظ روحانیت سے میری مراد وہ مابعد الطبعیاتی نظریہ ہے جس کے نزدیک سوائے "روح" یا "نفس" یا "ذہن" کے کسی اور عضو کا وجود نہین، لہذا "روح"، "روحانیت"، "روحانی" یا "ذہنی" "مادہ"، "مادیت" اور "مادی" الفاظ کے بالمقابل ہین، گو کہ انگریزی مین لفظ "روحانیت" اپنے ہم معنی و مرادف لفظ "تصوریت" سے کم مستعمل ہے تاہم اس لفظ کو مین نے اپنے مقصد کے زیادہ موافق پایا، لفظ تصوریت کو "مادیت" کے بالمقابل استعمال کرنے مین ہمین نہ صرف فختے کی "تصوریت ذہنی" اور شلنگ کی "تصوریت خارجی" اور ہیگل کی "تصوریت مطلقہ" اور کانٹ کی "تصوریت ماورائی" کے درمیان فرق کرنا پڑتا بلکہ علمیات یا نظریۂ علم کی تصوریت اور جمالیات کے ایک خاص نظریہ کے درمیان بھی فرق قائم کرنا پڑتا، یہ قارئین کی پریشانی کا باعث ہوتا کیونکہ یہ کتاب عوام کی خاطر لکھی گئی ہے، علاوہ ازین بہت سی توجیہات و تعریفات کی بھی ضرورت ہوتی، جن کا یہ مناسب موقع نہین، لہذا مین نے لفظ "روحانیت" کو اس کے مابعد الطبعیاتی معنی مین استعمال کیا ہے اور "تصوریت" کو "علمیات" "و جمالیات" کے لیے رکھ چھوڑا،

بعض وقت اسکو تصوریت بھی کہتے ہین اور مادیت کے متضاد قرار دیتے ہین، لیکن گو یہ بالکل غلط نہین تاہم پریشان کن ضرور ہے، تصوریت وہ نظریہ ہے جو "حقیقیت" کے متضاد ہے، اور اس کا بیان "نظریۂ علم" والے باب مین ہوگا، حدود کی اس غلط تعریف کا نتیجہ یہ ہوا کہ مادیت کے معنی مین غلط فہمی پیدا ہوگئی اور اس سے وہ نظریہ تعبیر کیا جانے لگا، جو خودغرضی اور ادنی ترغیبات و میلانات کی تعلیم دیتا ہے، چنانچہ مادیت ایک حقارت آمیز لفظ ہوگیا ہے، لہذا مادیت و روحانیت کے فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کرلینا چاہیئے، اول الذکر نظریہ جسمانی غیر شعوری و عدیم الحرکت مادہ کو تمام اشیار کا مبدء اساسی قرار دیتا ہے، جس مین ترتیب و ترقی کے بعد حیات و احساس پیدا ہوتے ہین اور جو صرف اس حالت کو پہنچکر عظیم الشان نفسی اعمال کو پورا کرتا ہے، اور ثانی الذکر نظریہ یعنی روحانیت کی رو سے اس ہستی کی ماہیت حقیقی جو ظواہر کے پس پردہ مصروف عمل ہے، روحانی اور غیر مادی ہے[1]

روحانیت کے مختلف مذاہب کے تفصیلی بیان سے قطع نظر کرکے ہم مختصراً یہ کہدینا چاہتے ہین کہ روحانیت اس امر کے اثبات کی کوشش کرتی ہے، کہ گو فکر کا دماغ سے تعلق ضرور ہے تاہم یہ اس کا ہرگز نتیجہ نہین، یا فلسفیانہ طرز تعبیر کو اختیار کرکے ہم اس طرح کہہ سکتے ہین کہ دماغ و فکر مین علت و معلول کا تعلق نہین، دماغ فکر کا ایک ضروری آلہ یا عضو ہے مگر وہ اس کو پیدا نہین کرتا، فکر انسانی جو اپنی شخصیت سے اور اپنی انفرادیت و قوۂ اختیاری سے باخبر ہوتی ہے، ہرگز کور و بے شعور مادہ کی آفریدہ نہین، خواہ مادہ اپنی ترکیب و تنظیم کی اعلی ترین حالت ہی مین کیون نہ ہو،

مادہ فکر و احساس نہین کرسکتا، بالفاظ دیگر جب چیز کی فکر یا احساس کیا جائے (یعنی جو معروض ہو) بعینہ فکر و احساس نہین کرسکتی (یعنی ذہنی نہین ہوسکتی)

---

[1] مابعد الطبعیاتی روحانیت کو جدید روحیت (اسپرٹزم) سے خلط ملط نہ کردینا چاہیئے جس سے مراد مردون کے ارواح کا بلانا اور میز وغیرہ کو بغیر مس کئے حرکت دینا وغیرہ ہے یہ عمل (اکلزم) اور مسمریزم کے دائرہ سے تعلق رکھتا ہے،

لہذا اشیا کا جوہر حقیقی ایک خاص غیر مادی قوۃ ہے یعنی وہ روح ہے جو اپنی شخصیت سے واقف ہے، ہم حواس کے ذریعہ نہ اشیاء کے جوہر حقیقی کو سمجھ سکتے ہین نہ اس کا ادراک کر سکتے ہین، بلکہ تعقل تجریدی کے ذریعہ اس کا ادراک کر سکتے ہین، لہذا اسکی ماہیت بھی روحانی اور تجریدی ہو گی،

روحانیت مادیت کے بعد پیدا ہوئی ہے، انسانی ذہن جو اس پر اسرار و نامعلوم شے کا مشتاق ہے جو ہماری تصدیق وتحقیق کی تمام قوتون سے ماوراء ہے، مادیت سے زیادہ عرصہ تک تسکین نہین پاتا جو زندگی کے تمام اسرار و رموز کو بیجان کر دیتی ہے، یہی وجہ ہے کہ نوع انسان حکمت پر ایمان نہ لا کر مذہب کی طرف ہمیشہ رجوع کرتی ہے، ابتدائے تاریخ فکر انسانی سے مادیت و روحانیت کے درمیان فلسفہ کے دائرہ مین تفوق و برتری کے لیے ہمیشہ پیکار رہی ہے، فلاطون نے روحانیت کا ایک نظریہ بیان کیا تھا، اس کے نزدیک تصورات کا وجود حقیقی ہے، یہ تمام مظاہر و آثار کے اصلی مونے ہین، زمانہ جدیدہ مین ڈیکارٹ نے روحانیت کا احیار کیا لیکن لینبز (۱۶۴۶ء تا ۱۷۱۶ء) نے اس کو پایہ تکمیل تک پہنچا دیا، لینبز کے نزدیک تمام اشیاء کی ماہیت ایک ہے اور روحانی ہے یہ ایک تو ہے مگر نامتناہی مابعد الطبعیاتی نقاط یا مونادات مین منقسم ہے، موناد کو خدا نے پیدا کیا ہے یہ محدود و متناہی ہے، مادی نقاط یا سالمات کا عدم انقسام صرف ظاہری ہے، وہ مابعد الطبعیاتی نقاط کا ایک مجموعہ ہین، اور امتداد کوئی حقیقی شی نہین بلکہ یہ قوتون کی ہم زمانیت و معیت کا نام ہے،

اشیاء کا جوہر حقیقی ایک غیر مادی شے یعنی قوت ہے، خدا نے مونادات یا مراکز قوت کو خلق کیا ہے یہ قوت عقل سے متصف ہے اور ایک دوسرے کے مماثل یا مانند نہین، غرض موناد ایک قوت یا فعلیت روحانی ہے جو دائم التغیر حالات مین ظاہر ہوتی رہتی ہے، یہ کائنات کا ایک لازوال و قائم آئینہ ہے، اور نامتناہی ممکنہ تصورات پر مشتمل ہے جو حالت غیر شاعرہ سے حالت شاعرہ مین آنے کے لیے کوشان ہین، شعور تصورات و احساسات کا ایک چشمہ ہے جو ہر موناد کی ماہیت سے روان ہے،

مادہ موناداتِ کا مجموعہ مرکب ہے، بہرحال ایسے بھی مونادات ہین جو ابھی حالتِ غیر شاعرہ مین ہین اور غیر ذی روح مادہ ان ہی پر مشتمل ہے،

موناد جس لفظ کا ترجمہ ہے وہ دراصل یونانی لفظ ہے جس کے معنی وحدت کے ہین، لیبنز نے اس لفظ کو برونو کی کتاب "ڈی موناڈ" سے لیا ہے، دنیا مشین نہین ہے، یہان کی ہر چیز قوت، حیات روح، فکر اور خواہش ہے، مونادات غیر ممتد نہین،

جسم وجود مادی کا امتداد ہے، لیکن اسکی ماہیت کیا ہے، لیبنز جواب دیتا ہی کہ اسکی ماہیت قوۃ ہے جو غیر مادی غیر ممتد غیر منقسم و ناقابل فنا ہی، مونادات کے بہ لحاظ کمال مختلف درجے ہین، کامل ترین مونادات حاکم ہین اور جو مرتبۂ کمال مین ادنیٰ محکوم ہین، غیر ذی روح مادہ ان مونادات کا مجموعہ ہے جو مرتبۂ کمال مین ادنیٰ ہین، اور جنمین حاکم موناد موجود نہین۔ لیکن یہ غیر ذی روح نہین کیونکہ ہر فرد بذاتہ روح وجسم ہر دو کا مجموعہ ہے، یعنی وہ روح بھی ہے اور مادہ بھی، روح اس کا جوہر مادی ہے، اور جسم ظہور محسوس، لیبنز تو پھر بھی کسی قدر مادہ کی حقیقت کا قائل تھا لیکن برکلے نے ایک قدم اور آگے بڑھکر خالص روحانیت کے نظریہ کو پیش کیا ہے، جارج برکلی کلاینی کا بشپ (اسقف) (۱۶۸۵ء تا ۱۷۵۳ء) تھا جس کے متعلق حال کے ایک جرمن مصنف نے شاید ناانصافی سے کہا ہی کہ وہ ایک بڑا انسان دوست مگر چھوٹا فلسفی تھا، برکلے نے یہ تعلیم دی کہ مادہ کا وجود سوائے وہم و خیال کے اور کچھ نہین، روح یا نفس ہی کا صرف وجود ہے تصور شے مدرکہ کا نام ہے اور جس چیز کو ہم شے حقیقی و موجود فی الخارج سمجھتے ہین، اس مین اور اس کے تصور و تمثال مین کوئی فرق نہین، ذہن تصورات کا ادراک کرتا ہے اور ساتھ ساتھ خود اشیاء کو بھی پیدا کرتا ہے، ذہن سے خارج کسی چیز کا وجود نہین، لیبنز اشیاء کے وجود خارجی کو تسلیم کرتا تھا برکلے نے غیر مدرک اشیاء کے وجود کا انکار کردیا، آفتاب و ماہتاب اور درختون کا وجود ہی باقی نہین رہ سکتا اگر کوئی ذات

ان کا ادراک کرنے والی موجود نہ ہو، بہر حال ذہن (برکلے تعددِ اذہان کا قائل ہے) صرف بذاتہ

یا اپنے ارادہ کی قوت سے اشیاء یا تصورات کا ادراک نہیں کرتا بلکہ وہ ان کو زیادہ تر ایک قادر

مطلق روح یا خدا کے ذریعہ ادراک کرتا ہے جس پر اس کا انحصار ہے اور جس کا وہ محتاج ہے

اس روح نے ہم پر تصورات کو مرتسم کیا ہے جن کے ادراک کو ہم عام طور پر "اشیاء حقیقیہ" کہتے ہیں

اپنی کتاب "سرس" میں جہاں پر وہ ہر تغیر کے صحت بخش خواص سے ابتدا کر کے ذات مطلقہ

پر آ کر ختم کرتا ہے، کہتا ہے کہ "تصورات ذہن کی گھڑی ہوئی بے اصل چیزیں نہیں بلکہ نہایت حقیقی

عقلی و عدیم التغیر موجودات ہیں، اسی لیے یہ حواس کے ان سریع الزوال اشیاء سے بھی زیادہ

حقیقی ہیں جنہیں استقلال نہ ہونے کی وجہ سے وہ سائنس کا موضوعِ بحث نہیں قرار دیئے جا سکتے

اور نہ علم عقلی کا موضوعِ بحث بن سکتے ہیں"

زمانہ جدیدہ میں ہرمن لوئزے نے اپنی کتاب "عالم اصغر" (MICROCOMIIS

میں روحانی نظریات کو پیش کیا ہے، شوپنہار جو ارادہ کو مبدء اشیاء مانتا ہے اور فشنر جو ہر شے کی حیات

کا قائل ہے روحانیہ ہیں،

وحدیت و ثنویت

بعض فلسفی مبدء موجودات کو واحد تسلیم کرتے ہیں خواہ یہ روحانی ہو یا مادی لیکن

بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ کائنات دنیا اور انسان، دو جداگانہ و ممیز مبدؤں کی ترکیب کا نتیجہ ہیں،

ایک روح اور ایک مادہ جو ایک ساتھ موجود ہیں، جن لوگوں نے پہلے حل (یا جواب) کو قبول

کیا ہے، یعنی جو ایسے مبدء یا محل واحد کے وجود کے قائل ہیں جو تمام مظاہر و آثار کے تحت پایا جاتا

ہے، وہ وحدیہ کہلاتے ہیں اور ان کا نظام فلسفہ "وحدیت" کہا جاتا ہے، چنانچہ کرسٹو فرولف کہتا ہے

کہ "وحدیہ وہ فلسفی ہیں جو ایک قسم کے جوہر کے قائل ہیں یا تو مادیہ ہیں اگر یہ مادہ کو "محل" قرار دیتے ہیں

یا روحانیہ اگر روح کو اشیار کی ماہیت سمجھتے ہین،

ہارٹمان اپنی کتاب "فلسفہ[۵۱] ذات غیر شاعرہ" مین کہتا ہے کہ وحدیت کا میلان مذہبی یا فلسفیانہ اعلیٰ نظامات مین پایا جاتا ہے، اور ثنویت بھی جو روح و مادہ دونون کی قائل ہے، وہ بھی محض غیر فلسفیانہ اذہان کی ایجاد نہین، بلکہ اکابر فلاسفہ نے ابتدائے تمدن سے لیکر زمانہ جدیدہ تک اسکی برابر حمایت کی ہے، پھر ولف کے الفاظ مین ہم ثنویہ کی اس طرح تعریف کرسکتے ہین کہ وہ "مادی و غیر مادی ہر دو جوہر کے قائل ہین"

انکساغورث، ارسطو اور رواقیہ تمام ثنویہ تھے، زمانہ جدیدہ مین دیکارٹ نے نظریہ ثنویت کو ترقی دی جسمین اقتضائیہ[۵۲] اور گیولنکس نے کچھ ترمیم کی، ہربرٹ لائنز اور فختے بھی ثنویہ سمجھے جاسکتے ہین

انکساغورث (۵۰۰–۴۲۸ ق م) نے علاوہ ایک عدیم الحرکت بے عقلی مادی جوہر کے ایک مبدء عقلی کے وجود کو بھی تسلیم کیا ہے، جو حرکت کی علت ہے، یہ مادی جوہر یا عنصر غیر شاعرہ ہے اور بذات خود حرکت پیدا کرنے کے قابل نہین، جو شے کائنات مین حرکت و حیات کو پیدا کرتی ہے، وہ مبدء روحانی ہے جس کو انکساغورث نفس یا عقل کہتا ہے اور جو شعور سے متصف ہے،

سلف کے دو عظیم الشان فلسفی فلاطون اور اس کا شہرۂ آفاق شاگرد ارسطو ثنویہ تھے، فلاطون مبدء صوری و مادی کا قائل ہے، وہ حواس اور تصورات کی دنیا کو تسلیم کرتا ہے اور عالم تصورات کو عالم محسوس کی اصل قرار دیتا ہے، ارسطو بھی ثنویت کا قائل ہے، کیونکہ وہ بھی دو مبدؤن کو مانتا ہے، ایک مادہ جو منفعل ہے، دوسری صورت جو اپنی ذاتی قوت سے متصف ہے، لیکن اسکا یہ قول کہ صورت یا تصور اور مادہ الگ الگ نہین پائے جاتے (ہر ہستی صورت اور مادہ دونون تصور بھی ہے اور مادہ بھی جسم بھی ہے اور روح بھی) اس کے نظریہ کو وحدیت کے قریب پہنچا دیتا ہے،

[۵۱] Philosophy of Unconscious

[۵۲] Occasionalists

یا کم از کم ان مین وحدیت کی ایک جھلک ضرور پیدا کرتیا ہے، قرون وسطی مین ثنویت کا رنگ جما رہا کیونکہ یہ نظریہ عیسوی عقائد کے مطابق تھا، فلسفہ جدیدہ مین ثنویت کا بانی ڈیکارٹ ہے، اس نے مادہ (شئی ممتد) اور ذہن (شئی ذی فکر) مین تمیز قائم کی کہ یہ بالکل مختلف جوہر ہین، ایک دوسرے کے بالکل مخالف و مضاد ہین، ایک دوسرے کے مانع و منافی ہین،

ذہن یا روح غیر ممتد غیر مادی، فاعل و آزاد ہے، لیکن جسم یا مادہ ممتد اور بے روح ہے، انسان روح و جسم ہردو کی ترکیب کا نتیجہ ہے،

روح کی صفت مخصوصہ فکر ہے اور مادہ کی امتداد،

جسم کی حرکتون کی علت روح ہے جو جسم کی محتاج نہین اور جو نا قابلِ فنا ہے، جسم و روح کا اجتماع و تعلق حرام مغز مین ہوتا ہے، اسپینوزا نے ڈیکارٹ کے نظریہ سے شروع کر کے امتداد و فکر کو ایک ہی جوہر کے مختلف صفات قرار دیا جو فطرت یا خدا ہے، کیونکہ مختلف جوہر جو ایک دوسرے کے بالکل مخالف و مضاد ہین کبھی متحد نہین کئے جا سکتے، اس لیے وہ وحدیت کا حامی ہے، موجودہ زمانہ مین لائبنز اور فختے کو ثنویہ مین شمار کیا جا سکتا ہے،

"تمام سادہ اور غیر فلسفیانہ اذہان کا عقیدہ اور تمام مذاہب کا مبنی ثنویت ہے"

ہیگل اپنے رسالہ "وحدیت" مین کہتا ہے کہ "اکثر قدیم مذاہب و فلسفیانہ نظام ثنویت کے حامل ہین اور خدا و عالم، خالق و مخلوق، روح و مادہ کو دو بالکل جدا جوہر قرار دیتے ہین، یہی کھلی ہوئی ثنویت اکثر خالص کلیسائی مذاہب مین پائی جاتی ہے، خصوصاً ان تین عظیم الشان مذاہب مین جو قائلِ وحدانیت ہین اور جن کے بانی مشرق کے تین شہرہ آفاق انبیا موسیٰ، عیسیٰ، و محمد ہین"

دینیاتی و کونیاتی مسئلہ

اس سوال سے کہ "وجود کس شے کا ہے؟" ایک اور سوال جو فلسفیانہ فکر کی ابتدا سے

ذہن انسانی پر متسلط ہے، نہایت قریبی تعلق رکھتا ہے کہ "کیسے موجود ہے؟" یا دنیا کس طرح وجود مین آئی؟ اس وحدت تامّہ نے جو فطرت کی کثرت ظاہری اور مرئی و غیر مرئی دنیا مین موجود ہے، انسانی ذہن حتی کہ معمولی آدمی کے بھی ذہن کو ابتدا ہی مین متاثر کر دیا تھا اور انسان نے بہت جلد پا لیا کہ مظاہر عالم باضابطگی کے ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہین، نیز ایسے قوانین بھی موجود ہین جو ناقابلِ شکست ہین، اپنی زندگی مین بچپن سے لیکر بڑھاپے تک اس نے دیکھا کہ ہر شے مین زمین سے آسمان تک ترتیب و قانون کی ایک حیرت انگیز شان پائی جاتی ہے، یکسانی قدرت مین ایک خاص تنظیم اور مظاہرِ فطرت کی ظاہری پریشانی مین ایک ترتیب کا پایا جانا سطحی سے سطحی ناظر پر بھی گہرا اثر کیے بغیر نہین رہ سکتا تھا، لہذا قدرۃً یہ سوال پیدا ہوا کہ آخر اس ترتیب و تنظیم کی علّت کیا ہے؟ یہ کسطرح پیدا ہوئی؟ یونان کے پہلے فلسفیون نے خیال کیا کہ اُنھون نے کسی مبدء واحد مثلاً پانی (طالیس) فضا (اناکزمیندر) ہوا یا سانس (انکسانس) یا آگ (ہرقلیتوس) کے وجود کو تسلیم کر کے اس مسئلہ کو حل کر دیا ہے، ان کے نزدیک ہر شے مبدء واحد سے نکلی ہے اور اسی کی طرف رجوع کرنے کی کوشش کرتی ہے، بالکل صحیح، مگر پھر بھی یہ سوال لاینحل رہ گیا کہ موجودات کی یہ ترتیب و تنظیم اختلال و پریشانی سے کس طرح پیدا ہو سکتی ہے؟ اور اپیکورس جیسے ایک طباع لڑکے نے اپنے استاد کو (جس نے اپیکورس سے کہا تھا کہ ہیزیڈ کی رو سے دنیا اختلال و پریشانی سے پیدا ہوئی ہے) اس سوال سے متحیر کر دیا تھا کہ خود اس اختلال و پریشانی کا مبدء کیا ہے؟ آخر اس مبدء واحد یا ان مبادی کثیرہ کی بھی کوئی علّت یا وجہ ہونی چاہیئے جلسے ہر شے باین ترتیب کامل ظہور پذیر ہوئی ہے، اسی وجہ سے دیمقراطیس و ہرقلیتوس جیسے فلسفیون نے کہا کہ وحدت صرف نمود ہی نمود ہے در اصل نامتناہی الصغر کسرات یا سالمات کی ایک لامحدود و تعداد فضا مین بلا کسی غایت و مقصد کے حرکت کر رہی ہے، اور اس وجوب اور دائمی حرکت کی وجہ سے جو ان کی

ماہیت مین پائی جاتی ہے، ان مین اتصال وانفصال پیدا ہوتا رہتا ہے، مگر اس کا سبب کسی ماورائی ہستی کا فعل نہین ہے، کائنات مین کسی غایت یا مقصد کا وجود نہین، چونکہ ان سالمات کی تعداد جو فضائے لامحدود مین حرکت کر رہے ہین خود لامحدود ہے، لہٰذا ان کی حرکت سے ہر ممکن ترکیب پیدا ہوگی اور مکرر ہوگی، اس نظریہ کو سالمیت کہا جاتا ہے،

۹- اس قسم کی توجیہہ زیادہ عرصہ تک تشفی بخش نہین سمجھی جاسکتی تھی، ایک طرف تو انسان کی وہ باطنی وناقابلِ زوال عادت جو ہر واقعہ کی آخری علت دریافت کرتی ہے اور دوسری طرف احتیاج اور خصوصًا ضرورتِ تحفظ کے ان مبہم مگر طاقتور احساسات نے انسان کو آخر ایک ایسی ماورا، غیر مرئی قوت کے وجود پر یقین کرنے پر مجبور کیا، جو اپنے ارادہ سے باخبر ہے اور "جو عقل انسانی سے کسی قدر بعید مماثلت ضرور رکھتی ہے"؛ اسی تنظیم کائنات کی قوت مین موجوداتِ عالم کا راز پوشیدہ ہے اور اسی سے انسان اس شے کی توقع وامید کر سکتا ہے جو اس کے یہان موجود نہین مگر جس کا وہ متمنی ہے یعنی مسرت وتحفظ، اس اختلال کی بھی کوئی ایسی علت ہونی چاہیے جو قادر ہو، جس سے موجوداتِ عالم کی ترتیب کی توجیہہ ہوسکے، جو محیر العقول معمون کے عقدہ کشائی کی کوئی راہ بتلائے اور کائنات کے غایت ومقصد کی توجیہ کرسکے، ماکس ملر کہتا ہے کہ فطرت کے عظیم الشان مظاہر وآثار کے مشاہدہ سے ذہن انسانی ان قویٰ مدبرہ کی طرف گیا جو ان مظاہر کے پس پردہ نہان ہین"؛

اسی ماورا، قوۃ کا نام خدا ہے، تہذیب یا تمدن کی صبحِ آفرینش ہی کے قبل اس کے وجود پر دلالت کیگئی تھی، اور ہر قوم وہر نسل نے مختلف اسمار سے اسکی تعریف کی ہے مثلاً جیھوا، جیو پیٹر، رب، یا محدود، نامعلوم، ارادۂ نامتناہیہ، قوت مدبرۂ عالم وغیرہ غرض بفحوائے لیسبح للّٰہ ما فی السمٰوٰت والارض،

"آفتاب ماہتاب، نجوم، دشت اور جبل
اسی ایک حکمران ہستی کے جلوے ہین"

(ٹی نی سن)

خدا کا یہ زبردست خیال قلب انسانی مین مستتر ہے، اور خشک ترین روح مین بھی کسی نہ کسی وقت جلوہ نما ہوتا ہے، ابتدا مین بے وقعتی کا نشانہ بنا، پھر خود غرضی کے گہوارہ مین نشو ونما پائی مگر مرور زمان کے ساتھ اس نے وہ ترقی کی کہ بیشمار نظریات و تعقلات اس کے متعلق قائم کیے گئے، غیر متمدن ماضی کے خام تصورات اور ان وحشیون کے ناقص خیالات سے جو اپنے بتون کے سامنے سر عبودیت خم کرتے تھے خدا کے تصور نے رفتہ رفتہ ہیگل، رینان، ماکس ملر جیسے افراد کے تعقلات مین ترقی کی،

یہ نظریہ یعنی ایک غیر مرئی ذی شعور عقل کے وجود کا یقین جو خلاق و مدبر عالم ہے، الٰہیت[۵۱] کہلاتا ہے، وہ ایک یا زیادہ شخصی آلہ کے وجود کا قائل ہے جو فوق الفطرت ماورا اور دنیا سے علیحدہ ہین، یہ تمام عقائد و مذہبی اذعانات کے لیے ضروری ہے، نیم متمدن وحشیون کے خام عقائد سے لیکر شلی ارمیکر؟ جیسے افراد کے خالص روحانی مذاہب تک کوئی عقیدہ و مذہبی یقین ایسا نہین جو اس سے خالی ہو،

یہ نظریہ یا تو دو یا زیادہ آلہ کے وجود کو تسلیم کرتا ہے، اس حالت مین یہ شرک[۵۲] ہے جو بہت سے قدیم وجدید مشرقی مذاہب کی بنیاد ہے، یا یہ صرف خدائے واحد کو مانتا ہے، اس حالت مین یہ توحید[۵۳] یا وحدانیت کہلاتا ہے اور تین عظیم الشان مذاہب کا مبنیٰ ہے یعنی یہودیت، عیسائیت، و اسلام، لیکن عقل انسانی بلا تائید و استعانت کے خدا کے اس یقین یا تصور کو نہین پہنچ سکتی، لہٰذا الہام کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جو بنی نوع انسان کو اسی غرض کے لیے ہوا کرتا ہے،

۵۱ Neism ۵۲ Polytheism ۵۳ Monotheism

غرض دنیت لازماً تشبیہی[ط] ہو جاتی ہے، یعنی یہ خدا کو جو کامل ہے انسانی افکار و تصورات، انسانی صفات و تعقلات حتی کہ انسانی صورت سے بھی متصف گردانتی ہے، دنیت سے علیحدہ ایک اور نظریہ ہے جو الٰہیت کہلاتا ہے، یہ ایک مبدء ماورائی یا شخصی و شاعرہ قوت کے وجود کو تسلیم کرتا ہے لیکن الہام کا منکر ہے، الٰہیت کو عقلیت بھی کہا جاتا ہے، دہریہ کے برخلاف جو وجودِ خدا کا انکار کرتا ہے الٰہیت وجودِ خدا کو ثابت کرتی ہے مگر وہ اس خیال سے متفق نہین کہ خدا انتظام دنیوی مین حصہ لیتا ہے، اور انسانی شادی و غمی سے دلچسپی رکھتا ہے، عقل انسانی معجزات و الہام کی مدد و استعانت کے بغیر خدا یا اس علت اولی کا علم حاصل کر سکتی ہے جو مدبرِ عالم ہے، اس قوت کے لیے کسی خاص طرح کی عبادت یا طریق تعظیم و دعا کی ضرورت نہین، الٰہیت کا قائل کچھ ایسی مدہوش کن بلندیون اور اثیری کردن پر جا بیٹھتا ہے کہ مختلف عقائد و مذاہب اپنے فروق ممیزہ کو اس مسافت بعیدہ مین گم کر دیتے ہین، عیسائیت، یہودیت و اسلام، موحدانہ و مشرکانہ عبادتین بحرِ الوہیت کی صرف ناپائدار امواج ہین، اور بدھ و زردشت و مانی انسانی نصب العین کے افق بعید پر صرف ہلکے نشانات ہین، الٰہیت کا اعتراض اس عقیدہ پر بھی وارد ہوتا ہے، کہ خدا نے دنیا کو عدم سے پیدا کیا ہے، اسکی رو سے خدا نے ازلی مادہ کی پریشان حالت مین صرف ترتیب و تنظیم پیدا کر دی ہے، اس لیے اس نظریہ کے حامیون کو اکثر ملحد یا دہریہ کہا جاتا ہے اور بوسو نے الٰہیت کو "پوشیدہ دہریت" کہا ہے۔

۱۰- دنیت و الٰہیت کے نزدیک خدا دنیا سے ماورا ہے، اور دنیا جس کا وہ حکمران ہے ایک علیحدہ کارخانہ ہے، دنیت کے تخیل نے تو یہان تک پرواز کی کہ خدا ایک عرش پر متمکن ہے، خیر و شر کا انتظام کرتا ہے، انسان کے اعمال کے موافق جزا یا سزا دیتا ہے، انسانی معاملات مین دلچسپی لیتا ہے نذر و قربانی سے خوش ہوتا ہے اور دعاؤن سے پسیج جاتا ہے، مگر دنیت ساتھ ساتھ

ط Anthroponoophism

یہ بھی کہدیتی ہے کہ خدا کے کام کچھ ایسے رفیع وبلند ہین کہ فہم انسانی ان کے سمجھنے سے بالکل قاصر ہے، ان ماورائی نظریات کے برخلاف کہ خدا کی ذات اس کی مخلوقات سے علیحدہ ہے، وحدۃ الوجود حلول کی تعلیم دیتا ہے، کہ خدا دنیا مین موجود ہے اور وہی سب کچھ ہے، وہ خدا اور فطرت کی قوت مدبرہ کو بالکل ایک سمجھتا ہے، وحدۃ الوجود کی واضح تعریف ذرا مشکل ہے، چنانچہ گیٹے نے کہا ہے کہ مین اب تک کسی ایسے شخص سے نہین ملا جو اس لفظ کے صحیح مفہوم کو جانتا ہو" وحدۃ الوجود سے مراد جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ ہے کہ خدا ہی ہر چیز ہے یا ہر چیز خدا ہے، خدا و کائنات یا دنیا جدا نہین ایک ہین، کسی شخصی یا خارج از دنیا خدا کا وجود نہین جیسا کہ الٰہیت و دینیت کا خیال ہے، وحدۃ الوجود خدا کو تمام صفات انسانیہ سے مبرا قرار دیتی اور اسکی شخصیت کا انکار کرتی ہے، یہ خدا اور کائنات کو بالکل ایک ہی شے سمجھتی ہے، خدا فطرت کی مدبر و خلاق قوت اور اسکی علت وغایت ہے جس کے خیالات خود فطرت وحقیقت ہین، دنیا اس کا ظہور اور فطرت اس کا لباس ہے، اگر خدا کے سوا کسی اور شئے کا وجود ہوتا تو وہ نامتناہی قادر مطلق اور ہر جا موجود نہ ہوتا، وحدت الوجود کی رو سے خدا کا وجود کائنات کے سالمہ، بیابان کے ہر ذرہ، ہر برگ وگیاہ مین پایا جاتا ہے، ہر اس پتہ مین جو ہوا سے متحرک ہے، ہر اس کیڑے مین جو زمین پر رینگ رہا ہے خدا کا جلوہ موجود ہے، در اصل

موجود بحق واحد اول باشد ‏ ‏ باقی ہمہ موہوم ومخیل باشد

ہر چیز جزا وکہ آید اندر نظرت ‏ ‏ نقش دومین چشم احول باشد

ہنری ہائنے نے اپنی قابل قدر کتاب (جرمنی مین مذہب و فلسفہ[۱]) مین وحدت الوجود (جرمنی کا پوشیدہ مذہب") کی اس طرح تعریف کی ہے:" خدا و دنیا ایک ہین؛ خدا پودون مین جلوہ نما ہے جو غیر شاعر طور پر حیات جاذبہ بسر کرتے ہین، اسی طرح وہ حیوانات مین ظہور پذیر ہے جو اپنی

[۱] Religion of Philosophy in Germany

خواب نما زندگی کو خاموشی کے ساتھ گذارتے ہین، لیکن نہایت جلالت وشان کے ساتھ وہ انسان
مین اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے جو قوت احساس وفکر دونون سے متصف ہے، انسان مین خدا
شاعرالذات ہو جاتا ہے اور اسی کے ذریعہ اپنے شعور ذاتی کا اظہار کرتا ہے مگر یہ کسی فرد واحد کے
ذریعہ نہین بلکہ بنی نوع انسان کے ذریعہ پوری نوع انسان کے متعلق پوری صحت کیساتھ کہا جاسکتا ہے کہ یہ خدا کا مظہر ہے"

١١- دینیاتی وکونیاتی نظریات کا ایک مکمل تاریخی خاکہ گویا کل تاریخ فلسفہ ہے، اس لیے مین یہان پر ان چند فلسفیون کے نام درج کرونگا جو مذکورۂ بالا نظریات یعنی سالمیت، دنیت، الٰہیت ووحدۃ الوجود سے وابستہ ہین،

نظریۂ سالمیت کو سب سے پہلے لیوسپس اور اس کے شاگرد دیمقراطیس نے مرتب ومدون کیا انکساغورث نے ایک ایسی قوت یا روح مدبرہ کی ضرورت محسوس کی جس سے انتظام عالم کی توجیہ کیجا سکے، اس لئے اس نے ایک ایسے عنصر کے وجود کو تسلیم کیا جو قوت حیات وعقل سے متصف ہونیکے علاوہ فعال ومختار اور دنیا کی حرکت وحیات وانتظام وترتیب کی اصل ہے، اس قوت کو اس نے "نو" یا عقل یا نفس کے نام سے تعبیر کیا، مگر اس قوت کا کام اختلال وپریشانی مین صرف ترتیب وتنظیم پیدا کرنا ہے، وہ محض محرک اوّل ہے مگر مادہ کی خالق نہین، مادہ ازلی ہے، اس فلسفیانہ نقطۂ نظر کے برخلاف دنیت ہے جسکی رو سے خدا نے مادہ کو عدم سے پیدا کیا ہے، یہ یقین تمام مذہبی عقائد کا مبنی ہے، فلاطون، ارسطو، لیبنز وکانٹ تمام اسی نظریہ کے قائل ہین، وہ ایک شخصی خدا کے وجود کو تسلیم کرتے ہین، جو کائنات کی علت اولی ہے، الٰہیت یا عقلیت، جسکی رو سے ایک ہستی برتر موجودات عالم پر اپنے اختیار سے نہین بلکہ عدیم التغیر نوامیس کے ذریعہ حکمرانی کر رہی ہے، پہلی مرتبہ اٹھارہوین صدی مسیحی مین انگلستان مین رونما ہوئی جہان ٹولانڈ، منڈویلال اور شیفٹبری اس کے مشہور حامی تھے، وحدۃ الوجود کی تعلیم تو ہندوستان کی مقدس کتاب رگ وید مین بھی دیگئی ہے اور ایلیا (واقع کو سینیا)

کے قدیم یونانی فلسفی (انہین الیاتیہ کہا جاتا تھا) بھی اسکی تلقین کرتے تھے، اور سینٹ پال تک بھی وحدۃ الوجود ہی کو سکھلاتا ہے، چنانچہ یہ اس کے اس قول سے ظاہر ہے کہ "ہم خدا ہی مین اپنی زندگی گذارتے اور اسی مین چلتے پھرتے اور رہتے ہین"، زینوفن کی یہ تعلیم تھی کہ خدا ایک ہے اور وہ عین کائنات ہے، ورجل بھی اینیڈ ششم مین وحدۃ الوجود کی تعلیم دلواتا ہے،

سولہوین صدی کے اواخر مین برونو نے محکمۂ احتساب کی دھمکیون کی پروا نہ کرکے وحدۃ الوجود کی موافقت مین وثنیت کے خلاف آواز بلند کی، برونو کے نزدیک خدا یا ہستی لامحدود اور کائنات بالکل ایک ہین، جو لوگ خدا کو دیگر موجودات کے علاوہ موجود سمجھتے ہین، وہ دراصل خدا کو محدود و متناہی قرار دیتے ہین، خدا نہ تو دنیا کا خالق ہے نہ محرک اول، بلکہ وہ دنیا کی روح ہے، مگر اسپنوزا (باشندہ امسٹرڈم) (۱۶۳۲ء تا ۱۶۷۷ء) ہی وہ شخص تھا جس نے وحدۃ الوجود کے عقیدہ کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا اور اسی لیے اس کو جدید وحدۃ الوجود کا آدم کہا جاتا ہے، دراصل وحدۃ الوجود و اسپنوزائیت مرادف الفاظ سمجھے جاتے ہین، اسپنوزا کا نظریہ مختصراً یہ ہے:- دنیا مین وجود ایک جوہر کا ہے اور وہ خدا ہے، وہ لامحدود و مطلق ہے، دیگر محدود و متناہی جوہر سب خدا ہی کی ذات سے پیدا ہوئے ہین اور اسی مین موجود ہین، ان کا وجود فانی و سریع الزوال ہے، خدا یا ذات لامتناہیہ کے دو صفات ہین:- امتداد و فکر، ان ہی دو صفات کے ذریعہ وہ اپنے کو ہم پر ظاہر یا منکشف کرتا ہے، امتداد کی مختلف صورتین اجسام ہین اور فکر کی اذہان، یہی دو صفات وہ ملبوس ہین جنکو وقت کے "دائم الحرکۃ چرخہ" نے خدا کے لیے تیار کیا ہے،

جب امسٹرڈم کے اس حکیم نے اپنے عقیدہ کا اعلان علی رؤس الاشہاد کیا ہے تو "الوہیت کے محافظین" تمام اٹھ کھڑے ہوئے اور اس دشمنِ دین پر الحاد و دہریت کے جارحانہ ہتھیار سے حملہ کیا، مگر وہ کسی طرح دہریہ یا منکرِ خدا نہ تھا، بلکہ وہ حبِ الٰہی مین سرشار تھا جس کے وجود کو

فطرت کے ہر گوشہ مین پاتا تھا، فطرت کے لبریز جام سے اس نے الوہیت کے کافی جرعے نوش کیے تھے، اور مست ہو گیا تھا، اسکی آنکھوں مین ذات الٰہی کے سوا کسی اور چیز کا وجود نہ تھا

سخت اور معاندانہ حملون کے باوجود اسپنوزا نے یورپ کے بہترین دماغون پر گہرا اثر کیا ہے چنانچہ شلر، گیٹے لیسنگ، ہرڈر، شلیرمیخر، ہائینی اور شیلی تمام کے تمام وحدۃ الوجود کے قائل یا بالفاظ دیگر اسپنوزا کے زیر اثر تھے،

باب ۱۲

"مسئلۂ اخلاقیات"

۱- منجملہ ان اخلاقیاتی اور اخلاقی مسائل کے جنکو ہر زمانہ کے فلسفیون نے حل کرنے کی کوشش کی ہے، اور جنپر انھون نے غور و فکر کی قوت کو صرف کیا ہے، مندرجۂ ذیل مسائل بھی ہین

(۱) ہمارے حاسۂ اخلاق کی ابتدا اور اسکی اصل،

(۲) وہ باطنی محرکات جو ہم سے حاسۂ اخلاق کی پیروی کرواتے ہین اور ہمارے افعال و کردار کو متعین کرتے ہین،

(۳) وہ غایات و مقاصد یا انتہائی و آخری نتائج جنکو ہم اخلاقی اعمال کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتے ہین،

(۴) وہ معیار جس سے ہمارے افعال متعین ہوتے ہین،

۲- پہلا سوال احساس اخلاقی کی اصل و ابتدا کا ہے:- کہ ہم کو کسی خاص فعل کے اخلاقی یا غیر اخلاقی ہونے کا کس طرح علم ہوتا ہے؟ ضمیر انسانی خیر و شر صواب و عدم صواب مین کس طرح تمیز کرتا ہے؟ اور کیا ہم نہین دیکھتے کہ جو چیز بعض افراد کے نزدیک یا بعض قبائل و

مقامات مین اخلاقی، صائب یا اچھی سمجھی جاتی ہے، وہی دوسرے زمانہ یا دوسرے مقام پر غیر اخلاقی، غیر صائب اور بری مانی جاتی ہے؟ اس سوال کے دو جواب دیئے گئے ہین بعض فلسفیون کا خیال ہے کہ خیر و شر، صواب و عدم صواب، اخلاقی و غیر اخلاقی شئے مین تمیز کرنے کی قابلیت ہر انسان مین باطنی یا حضوری طور پر ہو (جبلۃً) پائی جاتی ہے، ممکن ہے کہ زمانہ اور حالات کے لحاظ سے اس مین خفیف سا اختلاف ہو لیکن دراصل یہ ہر فرد مین موجود ہوتی ہے، اخلاقی نصب العین کی شناخت کا ہر شخص کو بالذات علم ہوتا ہے، یہ علم وجدانی ہے، بغیر کسی تعلیم کے ہمین یہ احساس ہوتا ہے کہ فلان فعل اخلاقی ہے اور فلان نہین، یہ نظریہ خلقیت یا وجدانیت کہلاتا ہے، کارلائل کے اس قول سے کہ "درحقیقت فرض کی نامتناہی ماہیت کا یہ احساس ہماری ذات کا ایک ضروری حصہ ہے، گویا کہ یہ ازلیت و ابدیت کی ایک شعاع ہے جو تاریک و کثیر اللون زمانہ اور اس کے حیات و ممات مین مقید کیگئی ہے" صاف ظاہر ہے کہ وہ بھی اسی مذہب کا پیرو ہے، یہ ملکہ وقت، حالات و تربیت پر منحصر نہین، یہ ایک حضوری ملکہ ہے لہذا اس کا اکتساب ناممکن ہے، یہ ایک بالذات علم ہے جو ہماری ذات کا ایک جزو خاص ہے اور ہمین اس لیے دیا گیا ہے کہ ہم اس سے اخلاقی فروق کی اسی طرح شناخت کرین جس طرح کہ آنکھ سے دیکھتے اور کان سے سنتے ہین، بٹلر جو ضمیر کو ہماری ذات کا ایک ضروری جز سمجھتا ہے اور جو اسکی اس طرح تعریف کرتا ہے کہ "یہ افعال کو پسند یا ناپسند کرنے کا اخلاقی ملکہ ہے" اسی مذہب کے فلسفیون مین سے ہے، جرمنی مین فشتے اور سب سے زیادہ کانٹ اسی مذہب کے پیرو ہین، اس نظریہ کے خلاف ان ارباب عقول کا گروہ ہے جن کے نزدیک اخلاقی امتیازات و فروق کا علم بھی دوسرے علم کی طرح تجربے سے حاصل کیا جاتا ہے اور زمانہ و فکر کی ترقی کے ساتھ یہ بھی ترقی کرتا ہے، حاسۂ اخلاق انسان مین حضوری و باطنی طور پر نہین پایا جاتا بلکہ یہ تجربہ کا نتیجہ ہے اور تجربہ ہی انسان کو یہ سکھلاتا ہے کہ بعض

افعال نیک و صائب ہین اور بعض بد و غیر صائب، اس نظریہ کو تجربیت یا بسا اوقات ارتقائیت کہا جاتا ہے، یہ ڈارون اور والیس کے نظریۂ ارتقار پر مبنی ہے جسکی رو سے ذی حیات موجودات نیز ہماری حیات ذہنی کے حالات کی مرکب صورتین سادہ یا بسیط صورتون سے پیدا ہوئی ہین، غرض اس طرح بعض فلسفیون نے ڈارون کے نظریۂ ارتقار کو قانونِ اخلاق و علمِ اخلاق پر منطبق کیا ہے، کار نیری، مل، بین اور خصوصًا ہربرٹ اسپنسر اس مذہب کے باأثر اساتذہ ہین، ان کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح عضویت توارث اور ایک مدتِ مدید کے عملِ انتخاب ورد کا نتیجہ ہے، اسی طرح ذہن بھی ادنی مراتب سے اعلیٰ مراتب کی طرف ترقی کرتا ہے، جن نتائج کو تجربہ نے اچھا قرار دیا ہے، ان ہی کو پیدا کرنے کے میلان کا نام ملکۂ اخلاق ہے، نسل انسانی کے تجربہ کا تسلسل اس امر کا میلان رکھتا ہے کہ اخلاقی تصورات مین وقتاً فوقتاً ترمیم و تبدیل ہوتی رہے، اس مذہب کی رو سے در اصل کسی علٰحدہ اخلاقی ملکہ کا وجود نہین، ہمارے افعال کی رہبری کے لیے سوائے عقل کے کسی اور چیز کی ضرورت نہین، یہ اخلاق کے ابتدا اور اس کے ملکہ اور اخلاقی فروق و امتیازات کی بہ نسبت زیادہ تر اخلاقی غایت و محرک پر غور کرتا ہے، حاسۂ اخلاق عملِ ارتقار کا نتیجہ ہے، اخلاقیت ارتقا کی شریف ترین پیداوار ہے، جو ارتقائے قومی کیساتھ وحشیون کے تخیلات سے تہذیب یافتہ افراد کے تصورات تک برابر ترقی کرتی رہی ہے اور اب بھی شاہراہِ ترقی پر گام زن ہے،

۳- دوسرا مسئلہ جس کی طرف فلاسفۂ اخلاق نے توجہ کی ہے اور جس کے جوابات مختلف مذاہب کے وجود کا سبب ہین، اخلاقی افعال کے مقصد و غایت سے بحث کرتا ہے، جب ذہن انسانی ارادۃً کسی خاص طریق پر عمل پیرا ہوتا ہے تو بحیثیت فاعل ہونے کے اس کے پیش نظر کوئی مقصد ہوتا ہے جس کے حصول کے لیے وہ فعل کو کرتا ہے، چونکہ ہم ذی عقل ہین اور قوت و فکر سے متصف

ہونے کی وجہ سے اپنے افعالِ انفرادی اور ان کے نتائج آئندہ سے واقف ہونے کی قابلیت رکھتے ہین، اس لیے ہم محض جذبات سے برانگیختہ نہین ہوجاتے بلکہ پیش نظر غایت کے حصول کی خواہش ہمارے افعال کی رہبری کرتی ہے، لہذا فعل یا کردار اخلاق وہ ذریعہ ہے جس سے انسان حصولِ غایت کی کوشش کرتا ہے، کس غایت کی طرف کردار اخلاق رہبری کرتا ہے؟ وہ انتہائی خیر کیا ہے جسکی انسان اس قدر خواہش وتلاش کرتا ہے؛ یونان کے قدیم فلاسفہ سقراط وافلاطون نے اس امر کو فرض کرتے ہوئے کہ ہر شخص فطرۃً اپنی بھلائی کا خواہان ہوتا ہے اس سوال کے جواب مین کہا کہ انتہائی خیر یا راس الفضائل مسرت یا لذت ہے، اس نظریہ کی جو لذتیت کہلاتا ہے، فلاسفۂ یونان نے اشاعت کی ہے اور یہ فلسفۂ اخلاق کی تاریخ مین مختلف صورتون مین نمودار ہوتا رہا ہے، اس نظریہ کی جو وجدانیت کے خلاف اس امر کا مدعی ہے کہ انسان لذت یا مسرت پر جو اسکی غایت قصویٰ ہے غور وفکر کرنے سے بااخلاق بنتا ہے، زمانۂ جدیدہ مین انگلستان کے فلسفیون نے توجیہہ وتشریح کی ہے، پانے بنتھم اور مل اس مذہب کے اکابر ائمہ سے ہین، گوکہ یہ مسرت کے نظریہ پر مبنی ہے تاہم ان دونون افادیت کے نام سے مشہور ہے، چنانچہ جان اسٹوارٹ مل اپنی کتاب "افادیت" مین کہتا ہے کہ، ایپکیورس سے لیکر بنتھم تک جو بھی مصنف نظریۂ افادیت کا حامی نظر آتا ہے، اس کے نزدیک اس نظریہ مین لذت سے کوئی اور علحدہ شے مراد نہین، بلکہ خود لذت کا حصول اور الم سے نجات ہے مفید کو خوشگوار یا خوشنما کے خلاف قرار دینے کے بجائے ہر ایک نے صاف طور پہ یہ کہدیا ہے کہ مفید سے علاوہ دوسری چیزون کے یہ بھی مراد لیجاتی ہین " افادیت کی اس نے اس طرح تعریف کی ہے کہ، اس عقیدہ کی رو سے جو افادہ کو بنیادِ اخلاق قرار دیتا ہے یا بڑی سے بڑی مسرت والے نظریہ کی رو سے افعال اسی نسبت سے درست سمجھے جاتے ہین جس نسبت سے کہ وہ

ازدیادِ مسرت کا باعث کہتے ہین اور اسی نسبت سے غیر صائب سمجھے جاتے ہین جس نسبت سے کہ وہ مسرت کے خلاف احساس پیدا کرنے کا باعث ہوتے ہین: مسرت سے مراد لذت و عدم الم ہے، اور عدم مسرت سے مراد الم یا سلبِ لذت"۔ غرض یہ نظریہ جو افعال کی قدر و قیمت کا اندازہ ان کے موصل الی اللذۃ ہونے یا نہ ہونے سے کرتا ہے، افادیت کہلاتا ہے،

اس نقطۂ نظر سے بعض فلسفیون نے اختلاف کیا ہے، ان کے نزدیک افعال اخلاق ذریعہ نہین بلکہ بجائے خود غایت ہین، اخلاق پر قائم رہنے کی وجہ سے ہم اپنے مقصدِ حیات کو پورا کرتے ہین: کردار اخلاقی کے ذریعہ ہم ان قوتون کو شائستہ بناتے ہین جو ہمین کسب علم و معرفتِ حق و صواب کے لیے دی گئی ہین، نیز کردار اخلاق ہی کے ذریعہ ہم اپنے قوائے اخلاقیہ کو کام مین لاتے اور انکو ترقی دیتے ہین، اور اس طرح قوائے عقلیہ کی ترقی و حسیت اخلاقیہ کی شائستگی سے ہم تکمیلِ ذات کی طرف بڑھتے ہین جو ہمارا مقصدِ حیات ہے، یہ تصور مسیحی اخلاقیات کا مبنیٰ ہے،

مگر ہماری غایت کسکی مسرت کا حصول ہے؟ بعض کہتے ہین کہ ہم خود اپنی مسرت کے حصول کی کوشش کرتے ہین مگر بعض کا خیال ہے کہ ہم دوسرون کی مسرت یا بڑی سے بڑی تعداد کی مسرت کی خواہش کرتے ہین، بنتھم نے اس کو ایک سطر مین اس طرح ادا کیا ہے:- "بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت"

۴۔ غایت و مقصد کے مسئلہ سے انسان کے افعالِ اخلاق کے باطنی محرکات کا سوال قریبی تعلق رکھتا ہے، انسان صرف عقل و فکر ہی سے متصف نہین بلکہ اس مین احساس بھی ہے جو اسکے طریقۂ فکر پر اپنا اثر ڈالتا ہے اور اس طرح اس کے افعال کو بھی متاثر کرتا ہے، ہمارے کردار اخلاقی کا عقلی رجحان ہمارے فطری میلان یا ان ہیجانات سے، جو ہمیشہ عقل و دانش پر مبنی نہین ہوتے اور جو بسا اوقات ہمارے احکام یا فیصلون مین تعصب یا طرفداری پیدا کر دیتے ہین، بآسانی

بدلجاتا ہی۔ غرض ہمارے فیصلۂ ارادی پر احساسات کا بھی گہرا اثر پڑتا ہے جو ہمین کسی خاص فعل کے کرنے پر آمادہ کر دیتے ہین، ذہن کی اس اندرونی حالت یا کیفیت کا انحصار، جو فاعل پر اپنا اثر ڈالتی ہے زیادہ تر انسان کے فطری میلان اور اس کے حالات وطبیعت پر ہوتا ہے، بعض وقت ایک زبردست ہیجان ہماری عقل کو مغلوب کر کے ہم سے ایسا فعل سرزد کرا دیتا ہے جسکو ہم کسی دوسرے وقت بالکل مختلف زاویۂ نگاہ سے دیکھتے ہین، لہٰذا گو ہمارا فیصلۂ ارادی یا کردار اخلاقی کسی غایت کے حصول کا صرف ایک ذریعہ ہے تاہم یہ ہمارے اس فطری ہیجان یا محرک پر بھی مبنی ومنحصر ہے جو ہمین اس مقصد یا غایت کی جستجو پر آمادہ کرتا ہے، غایت نہ صرف محرک کے موافق ہوتی ہے بلکہ یہ بڑی حد تک اس پر منحصر ہوتی ہے، ہم نہ صرف جانتے بلکہ اس امر کا احساس بھی کرتے ہین کہ ہمین ایک خاص طریقہ ہی پر عمل کرنا ہوگا، ہمارے افعال کا تعین صرف افادہ ہی سے نہین بلکہ جذبات واحساسات سے بھی ہوتا ہے،

اس جذبۂ عمومی کو دریافت کرنا جو تمام نوع انسانی مین پایا جاتا ہے، جو افعال انسانی کا محرک مشترک ہے، یا اس احساس یا جذبہ اخلاقی کا پتہ لگانا جو بلا استعانت عقل ہمارے تمام ارادون کو متعین ومتاثر کرتا ہے اور جو ہمارے تمام افعال کے اندر موجود ہے، ایک دوسرا اہم مسئلہ ہے جس کے حل کی فلاسفۂ اخلاق نے کوشش کی ہے مختلف فلسفیون نے اس سوال کے مختلف جواب دیئے ہین، بعض نے ہابس کی طرح کہا کہ انسان صرف اپنی ذاتی مسرت کے سوا کسی چیز کی پروا نہین کرتا، ہر شخص صرف اپنی ذات کے لیے جد وجہد کرتا ہے، اس کے تمام افعال کا مبدء واصل انیگوئیت ہے، اس کے کردار کا قانون اسکی خواہش یا آرزو ہے، اپنے ہمسایون سے جو وہ بظاہر محبت کرتا ہے یہ دراصل پوشیدہ انیگوئیت کے سوا کچھ اور نہین، وہ نیک اعمال بھی خود غرضی کی وجہ سے کرتا ہے کیونکہ ان اعمال سے یا تو اس کو لذت ملتی ہے یا اس کا کوئی مقصد

پورا ہوتا ہے، انسان قوانین اخلاقیہ کی جو پیروی کرتا ہے، اس کا آخری سبب خود اسکی خواہش یا خودغرضی ہے، ہر وہ فعل جسکو ہم ذاتی اغراض سے غیر ملوث اور فیاضانہ کہتے ہین دراصل اگر نگاہِ غور سے دیکھا جائے تو منفعت ذاتی کی خواہش کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے جو فوراً یا بعد مین چلکر حاصل ہونیوالی ہے، اگر ہیوم و آدم اسمتہ کی طرح بعض کا یہ خیال ہے کہ انسان مین ایثار کے جذبات بھی موجود ہین، انسان کے سینہ مین احساس و ہمدردی بھی ہے جو اس کے افعال کا تعین اس طرح کرتا ہے کہ ان سے ابنائے نوع کی مسرت مین اضافہ ہوتا ہے جو چیز کہ ہماری فطرت مین پائی جاتی ہے اور ہمارے کردار اخلاق کا قانونِ کلیہ ہے یعنی جو اخلاقی پسندیدگی و ناپسندیدگی کا مبدء و اصل ہے، وہ محض ایک خودغضانہ احساس یا ذاتی لذت کا خیال نہین بلکہ ابنائے نوع کی مسرت یا الم ہے، اس نظریہ کو نظریۂ انانیت یا ایگوئیت سے ممتاز کرنے کے لیے اخوانیت کہا گیا ہے (اگسٹ کامٹ)، آدم اسمتہ اور ہیوم اس نظریہ کے حامی ہین، ہماری فطرت مین کوئی ایسی چیز بھی موجود ہے جسکی ہم انفرادی مسرت سے زیادہ قدر کرتے ہین، یہ چیز فاعل کی اس شخص کے جذبات، لذات یا مسرت کیساتھ ہمدردی ہے جو اس کے فیاضانہ افعال کا مورد و محل ہے، یہ وہ آخری عنصر ہے جسمین ہمارے جذباتِ اخلاق کی تحلیل کیجاسکتی ہے، ابنائے جنس کے ساتھ ہمدردی کا احساس، ان کے تکالیف پر رحم اور انکی غلط کرداری پر غصہ ہماری روح کو مضطر و بیقرار کر دیتا ہے، اور انکی فلاح و مسرت کے ازدیاد کی ایک شدید خواہش ہمارے سینہ مین موجزن ہوتی ہے، ان احساسات مین ایک زبردست قوت ہوتی ہے جو ہماری ذات کے علم سے پیدا ہو کر ہمارے افعالِ اخلاق کو متاثر کرتی ہے اور ہم سے یا تو بعض افعال کراتی ہے یا ان سے باز رکھتی ہے، اوّل الذکر مذہب سے (ایگوئیت) قدیم زمانہ اور انقلاب فرانس والی صدی کے فلسفی اور زمانہ جدیدہ کے ماکس اسٹرنر اور نٹشے تعلق رکھتے ہین، مذہب اخوانیت مین کانٹ، فشتے اور شوپنہار داخل ہین، آدم اسمتہ اور جے ایس مل

تو فاعل سے ایثار و قربانی تک کے طالب ہین،

-گو کہ انتظامات عالم کی نہایت ہی ناقص حالت مین ایک شخص دوسرون کی مسرت کا ازدیاد صرف اپنی ذاتی مسرت کی مطلق قربانی ہی سے کرسکتا ہے تاہم جب تک دنیا کی یہ ناقص حالت باقی ہے، مین اس کو پوری طرح تسلیم کرتا ہون کہ اس طرح کے ایثار یا قربانی کے لیے فوراً آمادہ ہوجانا انسان کی سب سے بڑی نیکی یا فضیلت ہے " "افادی اخلاقیت اس امر کو تسلیم کرتی ہے کہ انسان مین اپنے خیر اعلیٰ کو دوسرون کے لیے قربان کردینے کی قوت پائی جاتی ہے، صرف وہ اس ایثار یا قربانی کو بذات خود خیر ماننے سے انکار کرتی ہے، اس کے نزدیک ایسا ایثار جو مجموعۂ مسرت کو زیادہ نہین کرتا یا اس کے ازدیاد کا میلان نہین رکھتا محض فضول ہے، جس قسم کے ایثار کی وہ ثناخوان ہے وہ دوسرون کی مسرت یا اس کے بعض ذرائع کا سچا لحاظ ہے، اب یہ مسرت خواہ جمیع نوع انسانی کی ہو یا افراد کی جو نوع انسان کے مجموعی اغراض کے عائد کردہ حدود مین داخل ہین،

۵- دوسرا مسئلہ جو فلاسفۂ اخلاق کے لیے قابلِ غور رہا ہے، وہ معیارِ اخلاق اور افعال اخلاقی کی "تکالیف"[۱] کا ہے، یہ مسئلہ ارادۂ انسانی کے اخلاقی اصول یا اخلاق کے قانون یا فرض و وجوب سے (جو محرک سے علیحدہ چیز ہے) تعلق رکھتا ہے، یہ اخلاقی فرض کی اصل اور اس کے صفات لازمہ سے بحث کرتا ہے، چنانچہ مل اپنے مضمون "افادیت" مین کہتا ہے کہ "مین اس امر کا احساس کرتا ہون کہ چوری، قتل، دغابازی یا دھوکہ سے باز رہنا مجھ پر واجب ہے، لیکن مسرت عمومی کا ازدیاد میرے لیے فرض کیون ہوا؟ اگر میری ذاتی مسرت کسی اور چیز پر منحصر ہو تو اس کو مین ترجیح کیون نہ دون؟" فرض اور افعال کے احکام کے سوالات افراد

[۱] Sanction

اور ان کے طبائع کے ساتھ بدلتے رہتے ہین۔ ہر حالت مین ذمہ داریان وہی نہین ہوتین، لہذا کیا یہ امر ممکن نہین کہ ہمارے فیصلہ یا حکم مین اختلال واقع ہو جائے اور یہ ہمین گمراہ کر دے؟ اور کیا یہ ممکن نہین کہ ہم اپنے کسی عمل کو درست سمجھین اور وہ دراصل ٹھیک نہ ہو؟ ہمین کردارِ اخلاق کے قانون کو کہان تلاش کرنا چاہیئے؟ ہمین قانونِ اخلاق کہان ملسکتا ہے؟ اس سوال کے بھی دو جواب دیئے گئے ہین، بعض فلسفیون کے نزدیک قانونِ اخلاق خود اپنی ذات مین موجود ہے، یہ ایک صدائے باطنی ہے جو ہمین حق و باطل مین تمیز کرنا سکھلاتی ہے، قانونِ اخلاق کا اقتدار (اتھارٹی) خود ہماری ذات مین موجود ہے، یہ ہماری فطرت کی عمیق ترین گہرائیون مین پایا جاتا ہے اور ظہور و نمود کے پردہ کو چاک کر کے فرض کے واضح ادراک مین مدد دیتا ہے، یہی قانون اخلاق ہمارے افعال کی رہبری کرتا ہے اور اس کا اقتدار سب سے اعلیٰ ہے، اس نظریہ کو نظریہ قانونِ الذات[1] کہا جاتا ہے کیونکہ اسکی رو سے قانونِ اخلاق خود انسان کی ذات مین موجود ہے، بعض فلسفی اس صدائے باطنی کو عقل کی آواز سمجھتے ہین؛ انھین عقلیہ کہا جاتا ہے، زمانہ قدیم اور انقلاب عظیم[2] والی صدی کے فلسفی عقلیہ تھے کیونکہ انھون نے افعالِ اخلاق کے دائرہ مین عقل کے اقتدار مطلق کو تسلیم کر لیا تھا، نظریہ مذکور الصدر کا سب سے زبردست حامی کانٹ تھا، لیکن عقل کو بہرحال احساس کے لیے جگہ خالی کرنی پڑی، چنانچہ ہیوم، شوپنہار، آدم اسمتھ اور دیگر فلاسفہ نے کہا کہ اس مین شک نہین کہ قانونِ اخلاق کا اقتدارِ مطلق ہماری ذات مین پایا جاتا ہے، لیکن اس کا مرکز عقل نہین بلکہ احساس ہے، اخلاقیت کا آخری قانون ایک احساس ہے جو ہماری ذات مین موجود ہے" یہ ایک کم و بیش شدید الم ہے جو شکست فرائض سے پیدا ہوتا ہے اور جنکی تربیت مناسب طریقہ پر ہوئی ہے ان مین نازک موقعون پر یہ اتنا شدید ہو جاتا ہے کہ اس کا برداشت کرنا ناممکن ہو جاتا ہے

---

[1] Autonomous   [2] Great Revolution

نظریۂ قانون الذات کے مخالف قانون سوئ الذات کا ایک دوسرا نظریہ بھی ہے جسکی رو سے تکالیف اخلاقیہ و قانون اخلاق کا انحصار کسی خارجی اقتدار پر ہے، اس کے نزدیک فرض اخلاقی کی بنیاد یا تو خوفِ خدا پر ہے، جو کائنات کا اعلیٰ حاکم ہے یا ساتھیون کے خوف پر، یعنی حاکم ازلی کے کرم کی امید یا ہمسایون کی تعریف و توصیف انسان کے انجام دہی فرائض کی اصل ہے، خلاصہ یہ کہ قانونِ اخلاق یا کردارِ اخلاق کے داجبات و فرائض ایک ایسے اقتدار کے عائد کردہ ہین جو ہماری ذات کے سوا ہے۔ خواہ یہ ارادۂ اللہ یا ارادہ اولی الامر یا جماعت (سوسائٹی) کا قانون،

ان اخلاقیاتی مسائل سے مسئلہ جبر و قدر بھی نہایت قریبی تعلق رکھتا ہے، اس کا ماحصل یہ ہے کہ کیا قانونِ اخلاق کی عظمت ہمارے ارادہ کو اپنا مطیع کرسکتی ہے؟ کیا قانونِ اخلاق کی پیروی کرنے کے پہلے ہم عزم مصمم کرسکتے ہین اور کیا ہم اس قانون پر آزادی کے ساتھ غور و فکر کر کے اپنے افعال کا تعین حسب مرضی کرتے ہین؟ یا ہم کسی خاص حالت مین خاص طریقہ ہی سے عمل کرنے پر فطرۃً مجبور ہین اور ہمارا ارادہ قانونِ علیت کی زنجیر کی ایک کڑی ہوتا ہے؟ نیز ہمارا فیصلہ یا عزم جو بظاہر آزاد نظر آتا ہے صرف نتیجہ ہوتا ہے ایک علت موجودہ کا جو آنے والے حالات کا پہلے ہی سے تعین کردیتی ہے؟ اس اہم مسئلہ پر فلسفہ کے دو مذاہب نے بحث کی ہے اور اب تک کر رہے ہین، ایک ارادہ کی آزادی مطلق کا حامی ہے جسکی رو سے ارادہ کا تعین کسی علت سے نہین ہوتا، یہ قدریہ کا مسلک ہے، دوسرا مذہب نظریۂ علیت پر قائم ہے، اسکی رو سے فاعل کا ارادہ اور اس کا فیصلہ کسی علت مقدم پر مبنی ہے، یہ جبریہ کا مسلک ہے، جبر و قدر کے مسائل اتنے اہم ہین کہ ان کے حل کرنے مین نہ صرف فلسفہ کو بلکہ دینیات کو بھی دلچسپی رہی ہے،

---

۵ Heteronomous

باب ۱۳

"علمیّاتی مسائل یا نظریۂ علم"

۱۔ فلسفہ کی تعریف بعض وقت "نظریۂ کون" "علم" بھی کیگئی ہے، مابعد الطبعیات یا وجودیات ہستی یا کون کی اصل و ماہیت کے سوالات سے بحث کرتی ہے، اور جو مسائل خود علم یعنی اوسکی ماہیت، اصل و محدودیت سے بحث کرتے ہین، وہ فلسفہ کے ایک نئے شعبہ سے تعلق رکھتے ہین، جسکو نظریۂ علم یا علمیات کہا جاتا ہے، یونان کے قدیم فلسفیون نے اس سوال کی طرف توجہ کی تھی کہ اشیاء درحقیقت کیا ہین، اور انکی اصلی ماہیت کیا ہے، مگر اس طرح کے فلسفیانہ فکر و تامل نے بالآخران فلسفیون کو جو اشیاء کے ماوراء حقیقت کی جستجو کر رہے تھے، اس سوال تک پہنچا دیا کہ میرے خیالات دوسرون سے کیون مختلف ہوتے ہین؟ میرے نظریات جو فکر و رویت پر مبنی ہین، معمولی زندگی کے عام نظریون سے کیون اختلاف رکھتے ہین؟ مین یہ جانتا ہون کہ عوام الناس غلطی پر ہین اور میری توجیہات صحیح ہین، ایک عالم موجودات کا خارج مین وجود ہے، اور میرا ذہن ان کا علم رکھتا ہے، لیکن یہ علم میرے ذہن مین ان تصورات کو کس طرح پیدا کرتا ہے؟ جو اس عالم موجودات کا میرے ذہن مین پھر اعادہ کر دیتے ہین، مجھے یہ علم کس طرح حاصل ہوا؟ اور عوام الناس کیون مجھسے مختلف طور پر سوچتے ہین؟ جس صداقت تک مین پہنچا ہون، اس کا مبدء و ماخذ کہان ہے، یعنی علم کی اصل اور اس کے حدود کیا ہین، اسکی ماہیت و علینت کیا ہے؟ ان علمیاتی سوالات نے علم کی صداقت مین بھی شک پیدا کر دیا، سوال یہ پیدا ہوا کہ کیا صداقت کا جاننا اور کسی ایسے معیار کا دریافت کرنا جو کلّی طور پر صحیح ہو

ممکن بھی ہے؟ غرض ذہن انسانی کا پہلا رجحان تو یہ ہے کہ وہ اپنی ذات پر بلا کسی قسم کے اعتراض کے عمل کرتا ہے، لیکن جب انسان سے غلطیاں سرزد ہوتی ہین اور خصوصاً جب وہ انسانی خیالات مین تناقضات کو پاتا ہے تو پھر اس کا شک وشبہہ جاگ اٹھتا ہے. فکر انسانی موجودات خارجی پر توجہ کرنے کے بعد خود اپنی ذات پر متوجہ ہوتی ہے اور اپنی ہی صداقت پر اعتراض وارد کرتی ہے کہ علم کیا ہے اور اس کا حقیقت سے کیا تعلُّق ہے؟ کیا علم ممکن بھی ہے؟ اور کیا ذہن انسانی اس کے حاصل کرنے کی قابلیّت رکھتا ہے؟ اگر واقعی اسکی قابلیت رکھتا ہے تو پھر وہ اس کو کس طرح حاصل کرتا ہے،؟ یہ ہین وہ سوالات جنکی طرف ذہن انسانی خواہش علم کے ساتھ اپنے مابعد الطبیعاتی افکار کو ترک کر کے متوجہ ہوتا ہے، پالسن کہتا ہے کہ "فلسفہ کا آغاز ہر جگہ مابعد الطبیعات سے ہوا ہے، فلسفیانہ فکر کے موضوع وہ سوالات قرار پاتے ہین جو کائنات کی تشکل وصورت اور اسکی اصل وابتداء ہستی وروح کی ماہیت اور اس کے اور جسم کے باہمی تعلق سے بحث کرتے ہین، جب ان تحقیقات کے انہماک مین ایک عرصہ گذر جاتا ہے تو پھر علم کی ماہیت اور اس کے امکان کا سوال پیدا ہوتا ہے، ذہن انسانی کو اس فلسفیانہ مسئلہ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے کہ کیا انسانی ذہن کے لیے ان سوالات کا حل کرنا ممکن بھی ہے؟ غرض علمیات (یا نظریۂ علم) کا آغاز مابعد الطبیعات کے ایک ناقدانہ تبصرہ کی حیثیت سے ہوا ہے"[1]

بیان بالا سے ظاہر ہے کہ علمیات کا موضوعِ بحث وہ سوالات ہین جو قوتِ علم کی صداقت ومحدودیت اور اس تعلُّق سے بحث کرتے ہین جو علم اور حقیقتِ اشیاء (جبکا علم درکار ہے) مین پایا جاتا ہے،

ہم علمیات کے دائرۂ عمل اور اس کے مسائل کو ان تین اصولی سوالات مین تحلیل کر سکتے ہین

[1] دیکھو پالسن کی انٹروڈکشن ٹو فلاسفی صفحہ ۳۶۵ (مقدمہ فلسفہ)

۱- علم کیا ہے؟ یعنی علم کی ماہیت کا سوال،

۲- علم کس طرح حاصل کیا جاتا ہے؟ یعنی علم کی ابتدا یا اصل کا سوال،

۳- کیا علم ممکن ہے؟ یعنی علم کی صداقت اور اسی کے حدود کا سوال،

۴- فلسفہ کے مختلف نظامات و مذاہب کے مطابق تاریخ فلسفہ مین ان سوالات کے مختلف جواب دیئے گئے ہین، بعض فلسفیون نے خیال کیا کہ ہمارے ذہن مین "حقیقت" کی ٹھیک ٹھیک نقل یا استحضار کا نام علم ہے، اشیا، ہم کو جس طرح اپنے قوائے مدرکہ کے ذریعہ نظر آتی ہین حقیقت در وہ بالکل ویسی ہی ہین، "عالم خارجی" اس طرح اپنا حقیقی و مستقل وجود رکھتا ہے جس طرح کہ ہمارا شعور جو اس کا ادراک کرتا ہے حقیقت و ظہور، بود و نمود دونون بالکل ایک ہین، اور اشیار کا ادراک جیسے کہ وہ فی الحقیقت موجود ہین علم ہے، یہ نظریہ کہ حقیقت کا ذہن کے احضار یا تصور سے جداگانہ مستقلاً وجود "حقیقیت" کہلاتا ہے، جس چیز کا ہم ایک حد تک تیقن کے ساتھ ادراک کرتے اور فکر کے ذریعہ معلوم کرتے ہین (اس سے مراد اشیار کا علم ہوتا ہے) وہ دراصل نتیجہ ہوتا ہے ایک ایسی خارجی و حقیقی شے کا جو ذہن یا شعور سے علیحدہ مستقل طور پر موجود ہے، غرض حقیقیت کی رو سے علم نام ہے اشیار کماہی کے ادراک کا، جو ہمارے جسمی و نفسی اعضا کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، ہم کسی شے کو سیاہ یا سرخ اس لیے کہتے ہین کہ وہ ایسے صفات رکھتی ہے کہ جب اس شے کا چشم انسانی پر عکس پڑتا ہے تو وہ ان صفات کی وجہ سے سیاہ یا سرخ دکھلائی دیتی ہے، اس شے کا عکس انسان کی آنکھ پر پڑے یا نہ پڑے، یہ صفات بہر حال حقیقۃً موجود ہوتے ہین، نظریہ حقیقیت کے برخلاف علمیاتی تصوریت (یا "مظہریت") کا یہ دعویٰ ہے کہ "ادراکاتِ اشیا"، "اشیار کماہی" یا "فکر" و "وجود" حقیقت یہ دونون بیحد مختلف ہین، تصوریہ کے نزدیک علم سے مراد اشیار کماہی کا ادراک نہین، یعنی علم "اشیار کماہی" کی ٹھیک نقل نہین بلکہ علم سے مراد "اشیار کما فی الظاہر" کا ادراک ہے، چونکہ علم

ایک باطنی و نفسی عمل ہے، لہذا اس مین اور "اشیار خارجیہ" مین کسی قسم کی مماثلت نہین ہو سکتی۔ خارجی دنیا ہمارے ذہن کی آفریدہ ہے۔ دنیا اور خارجی اشیار کے متعلق جو کچھ بھی ہم جانتے ہین (خواہ بذریعہ ادراک حسی ہو یا بذریعہ فکر) وہ صرف تخیل کا نتیجہ اور ذہن کا آفریدہ ہی، غرض "حقیقیہ" کا تو یہ خیال تھا کہ ادراک حسی کے ذریعہ حقیقت وجود کا ثبوت و یقین حاصل ہوتا ہی، لیکن تصوریہ کے نزدیک "عالم خارجی کی حقیقت صرف ادراک ہی پر مشتمل ہی"

۲- دوسرے سوال یعنی علم کی اصل اور اس کے ماٰخذ کے متعلق دو جواب دیئے گئے ہین،

اس نظریہ کی رو سے جو حسیت[1] یا تجربیت کہلاتا ہے علم کی ابتدا تمام تر احساسات سے ہوتی ہے، ہمارے علم کا مبدر و ماخذ پہلے تو ادراک (ادراک حسی) ہے خواہ یہ اندرونی ہو یا بیرونی، ان ادراکات کی ترکیب و تکمیل کا نتیجہ تجربہ ہے اور تجربات محصلہ کی ترکیب و تکمیل کا نتیجہ علم، لہذا علم کا آغاز حواس کی فعلیت سے ہوتا ہے یعنی "ادراک" اور "تجربہ" سے نہ کہ "فکر" و "تامل"[2] سے، اس لیے سارا و قوت حتیٰ کہ نظری تصورات و وجدانات کی بنیاد بھی ابتدائی احساسات مین مل سکتی ہے، غرض حسیت یا تجربیت وہ نظریہ ہے جسکی رو سے صرف تجربہ ہی علم کا واحد (یا کم از کم) اصلی ماخذ ہی،

---

[1] Sensationalism

[2] پروٹاگورس نے جو سوفسطائیہ کا سرگروہ تھا، یہ تعلیم دی تھی کہ ادراک ہی علم کا مبدء واحد ہی، لیکن ادراک صرف شے مدرک ہی کا ٹھیک علم ہو سکتا ہی، نہ کہ شے کما ہی کا، لہذا ہر وہ رائے جو ادراک کا نتیجہ ہے صرف مدرک یا ادراک کرنے والے ہی کیلئے صحیح ہو سکتی ہے اور یہ بھی صرف اسی وقت جبکہ وہ اس کا ادراک کر رہا ہے، یعنی اس مین صداقت کلیہ نہین پائی جاتی، چونکہ ادراک کے سوا کسی اور انسانی علم کا وجود نہین لہذا علم انسانی مین صداقت کا بھی پایا جانا محال ہے، فلاطون نے اس خیال کو تسلیم کیا تھا کہ ادراک سے صرف حوادث و سریع الزوال اشیا ہی کا علم ہو سکتا ہے، فلاطون کے نزدیک ادراک سے صرف رائے حاصل ہوتی ہی یعنی اس سے ہمین صرف ظواہر کا علم ہوتا ہی نہ کہ حقیقت کا، مگر پروٹاگورس کے نزدیک تو حقیقت کا علم ممکن ہی نہین، فلاطون (اپنی کتاب "تھی ٹی ٹس" اور "ٹمیس" مین) صداقت علم کی تعلیم دیتا ہے اور اس طرح پروٹاگورس کی تعلیم سے آگے نکل جاتا ہی، علم سے جو شے زیادہ قربت رکھتی ہی وہ "رائے صائب" ہی جس کے لئے انسان کوئی دلیل پیش کر سکتا ہی لیکن فکر کو ہی فلاطون حقیقی شے کا علم سمجھتا ہی، لہذا وہ علمیاتی نظریات مین عقلیت کا قائل ہے،

علم کا آغاز تمامتر تجربہ سے ہوا ہے، مگر تجربہ کی کئی قسمین ہین، یا تو وہ خارجی حواس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے یا باطنی حواس کی وساطت سے، اشیار خارجیہ کے ادراک کا نام حس ہے اور آثار باطنیہ کے ادراک کو فکر کہتے ہین، خارجی و باطنی ادراکات ہی وہ منافذ ہین جنہین سے شعاع علم فہم کے تاریک کمرہ "مین داخل ہوتی ہے،

چنانچہ لاک (اپنی کتاب متعلق فہم انسانی مین) کہتا ہے کہ "فرض کرو کہ ذہن بالکل ایک سفید کاغذ ہے، جو ہر قسم کے حروف سے معرّی اور تمام تصورات سے خالی ہے، اب اس کا یہ ساز و سامان کیسے مہیّا ہوا؟ وہ تمام ذخیرہ جسکو انسان کے بے پایان تخیل نے اس بے انتہا تنوعات کے ساتھ فراہم کر رکھا ہے، کیسے فراہم ہوا؟ مختصر یہ کہ عقل و علم کا سارا مواد کیسے جمع کیا گیا؟ اسکا جواب مین ایک لفظ مین یہ دیتا ہون کہ تجربہ سے! ہمارے تمام علم کی بنیاد یہی تجربہ ہے، ہمارا سارا علم بالآخر تجربہ ہی سے حاصل ہوتا ہے، ہمارا مشاہدہ ہی (خواہ اس کا استعمال محسوس اشیاء خارجیہ کے لیے کیا جائے یا باطنی اعمال ذہنیہ کے لیے جنکا ہم ادراک کرتے ہین اور جنپر ہم فکر کرتے ہین،) وہ چیز ہے جو ہماری فہم کے لیے موادِ فکر مہیا کرتا ہے، حس و تامل بس یہی وہ دو چشمے ہین جہان سے وہ تمام تصورات جو ہم مین موجود ہین یا جو فطرۃً موجود ہو سکتے ہین، ظہور پذیر ہوتے ہین . . . . جہان تک مین دریافت کر سکتا ہون یہی وہ منافذ ہین جنکے ذریعہ اس تاریک کمرہ مین روشنی جا سکتی ہے، کیونکہ میرے خیال مین فہم انسانی اس کمرہ سے کچھ زیادہ غیر مشابہ نہین جسمین روشنی کا گذر نہین اور جسمین چند ایسے روزن ہین جو خارجی اشیار کے تصورات کو اندر داخل ہونے دیتے ہین" . . . . . . "غرض عقل انسانی کی پہلی قابلیت یہ ہے کہ ذہن ان ارتسامات کو قبول کر سکتا ہے، جو اشیار خارجیہ حواس کے ذریعہ اس پر ڈالتی ہین یا جو خود اسی کے تامل ذہنی کی وجہ سے پیدا ہوتے ہین، یہی وہ پہلا قدم ہے جو انسان کسی چیز کو

دریافت کرنے کے لیے اٹھاتا ہے، اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر ان تمام تصورات کی عمارت قائم کیجاتی ہے جنکو اس دنیا مین انسان فطرۃً حاصل کرتا ہے، ان تمام جلیل القدر افکار کا جو اپنی رفعت و بلندی کے لحاظ سے عرش برین تک جا پہنچتے ہین یہی اساس ہے: ذہن کی رسائی کا دائرہ خواہ کتنا ہی وسیع کیون نہ ہو اور افکار عالیہ کی وجہ سے وہ کتنا ہی رفیع و بلند کیون نہ نظر آئے، تاہم اسکی پرواز ان تصورات سے ایک ذرہ برابر بھی آگے نہین جو حس یا تامل کے ذریعہ ہمین حاصل ہوتے ہین؛ (کتاب ۲ باب ۱) غرض حسیت یا تجربیت کا یہ دعوی ہے کہ جو چیز قابل تجربہ ہو وہی قابل علم بھی ہے اور حسیت ہی حقیقت کے جاننے اور علم صائب کے حاصل کرنے کا واحد آلہ ہے، جو چیز بھی قابل علم ہے وہ ادراک حواس کے ذریعہ حاصل کیجاتی ہے، تجربیہ کے نزدیک ہمارے تمام تعقلات یا تصورات کا مبدء قوت ادراک ہے اور قوتِ فکر کی حیثیت صرف ایک منفعل گیرندہ کی سی ہے جو باہر سے آنے والے پیغامات کو قبول کرتا ہے، (مقابلہ کے لیے دیکھو فالکنبرگ تاریخ فلسفہ جدیدہ ص ۳۱۸)

۴۔ تجربیت کے برخلاف ایک دوسرا نظریہ بھی ہے جسکو عقلیت کہتے ہین، عقلیہ کا خیال ہے کہ حواس کے ذریعہ جو تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ غلطی اور دھوکے کا اصلی سبب ہے، حواس فریب اور غلطی مین مبتلا کرتے ہین، اگر ہمارا علم ادراک کا نتیجہ ہو تو پھر علم ناممکن و محال ہے، کیونکہ ادراک و تجربہ سے تو صرف انفرادی حالات کا علم ہوتا ہے، ان سے عام حالات کا ہرگز علم نہین ہوسکتا، لہذا اس حالت مین صداقت کلیہ کا وجود ناممکن ہوجاتا ہے، اگر علم کا امکان ہے تو پھر وہ تعقلات جن سے علم تشکیل پاتا ہے حواس سے پیدا نہین ہوسکتے، حواس تو صحیح علم کے دشمن ہین نہ کہ دوست، ان کی وجہ سے جس چیز کا ذہن پر انکشاف ہوتا ہے وہ اشیاء کا صرف پر فریب خارجی حصہ ہے نہ کہ انکی حقیقی غیر محسوس ماہیت (فالکنبرگ ایضاً ص ۳۱۹) لہذا علم کا حصول صرف فکر ہی کے ذریعہ ممکن ہے، فکر ہی کی مدد سے ہم ان تغیر پذیر ظواہر کے دائرہ سے باہر نکل سکتے ہین"

غرض تجربیہ کے نزدیک حواس وتامل ہی علم کا مبدء ہین عقلیہ صرف عقل وفہم ہی کو علم کا مبدء واحد سمجھتے ہین، ان کا قول ہے کہ فلسفہ وحکمت کا رجحان کلیت و وجوب کیجانب ہے، جیساکہ یہ ریاضیات سے بخوبی ظاہر ہے اور یہی حکیمانہ علم کی اصلی خصوصیت ہے، کلیت و وجوب کا حصول تجربہ سے قطعی ناممکن ہے کیونکہ تجربہ محدود ہے، یہ صرف عقل ہی سے حاصل ہو سکتے ہین، جو تعقلات یا تصورات کو قائم کرتی ہے اور فعال ہے، علاوہ ازین اگر ہم صرف تجربہ ہی کو اپنے تصورات و علم کا واحد مبدء تسلیم کرلین تو پھر ان اشیاء کا کس طرح علم حاصل ہو سکتا ہے جو ناقابلِ ادراک و ماورائے حواس ہین، مثلاً خدا، ابدیت، کلیت، اشیاء کی اصلی ماہیت و نوعیت صرف فکر مجرد ہی سے سمجھ مین آسکتی ہے، جب کہ ہم اس کو اپنی ذات کی طرف متوجہ کرتے ہین، اسی لیے تجربیت کے خلاف بعض کا دعویٰ ہے کہ "روح مین کوئی چیز خارج سے نہین داخل ہوتی؛ جس چیز کو ابتدا ہی سے وہ اپنی ذات مین نہ رکھتی ہو اسکو وہ پیدا بھی نہین کرسکتی"!

۵- بہرحال عقلیت وتجربیت کو صرف علم کے مسئلہ ہی سے بحث ہے، اول الذکر نظریہ کی رو سے علم صرف عقل سے حاصل ہوتا ہے، یا ایک اصطلاحی لفظ مین یون کہہ سکتے ہین کہ یہ حضوری طور پر حاصل ہوتا ہے، اور ہم صرف خالص عقل کی راہ سے اشیاء کے مطلق علم کو حاصل کرتے ہین، یہ ایک ایسا عمل ہے کہ جو ادراک حواسی کے ذریعہ قطعی ناممکن ہے، تجربیت اس دعوی کی کہ علم حضوری ہوتا ہے تردید کرتی ہے، مگر ان دو مین سے کوئی بھی اس سوال کے حل کرنے کی کوشش نہین کرتا کہ کیا علم ممکن بھی ہے، دونون کو اس امر کا پورا یقین ہے کہ انسانی ذہن موجودات کو سمجھنے کی قابلیت رکھتا ہے، دونون عقل انسانی پر پورا بھروسہ کرتے ہین، مگر جب تجربیہ کے عقیدہ نے اس اعتماد کو کہ عقل صداقت کو پانے کی قوت رکھتی ہے متزلزل کر دیا تو نتیجہ یہ ہوا کہ عقل کا بھروسہ اُٹھ گیا اور پھر اس پر خردہ بینی کے ساتھ تنقید کیجانے لگی،

سوال یہ پیدا ہو کہ علم ممکن بھی ہے؟ اگر ممکن ہے تو کس حد تک ہے، عقلیت و تجربیت دونوں
نے اس سوال کی تحقیق نہین کی تھی بلکہ بطور اعتقاد یہ مان لیا تھا کہ ہم مین اشیاء سے واقف
ہونے کی قوت موجود ہے خواہ یہ بذریعہ ادراک ہو یا بذریعہ فکر، اور یہ کہ اشیاء کی حقیقت بھی وہی
ہے جو ہم کو مدرک ہوتی ہے، اسی لیے یہ دونون نظریات ادعائیت کہلاتے ہین، کیونکہ اس
سوال کے جواب کا جو طرز ان دونون نے اختیار کیا ہے وہ ادعائیت ہی کا سا ہے،

ادعائیت کے برخلاف مذکورۂ بالا سوال یعنی انسانی علم کی وسعت و امکان کے دو اور
جواب پیش کیے گیے ہین جنسے فلسفہ کے دو اور جدید مذاہب کی بنیاد پڑتی ہے، ایک تو ارتیابیت
اور دوسرا انتقادیت، ارتیابیت تو صرف امکان علم اور انسان کی قابلیت علم کے بارے
مین شک اور انکار کرتی ہے. وہ کسی طرح کا بھی ایجابی حکم لگانے سے احتراز کرتی ہے، ارتیابیت
کے برخلاف انتقادیت بلا وجہ شک و انکار کرنے کے بجائے نہ صرف علم کی ابتدا کی بلکہ اسکی
حد و وسعت کے متعلق بھی تحقیق کرتی ہے،

انتقادیت کے روبرو دو سوال ہین جنمین کا دوسرا پہلے کے حل ہونے کے بغیر حل نہین
ہوتا، علم کے مآخذ کی تحقیق کے پہلے علم کی وسعت کا تعین اور اس کے امکان کا ثبوت ضروری
ہے، شرائط علم کے تعین کے بعد ہی ہم یہ بتلا سکتے ہین کہ کونسی چیزین قابل علم ہین، (فالکنبرگ
ایضاً ص ۳۲۲)

۶. تفصیل مین پڑنے کے بغیر علمیاتی سوالات کی تاریخی ترقی کے متعلق چند باتین کہی
جاسکتی ہین، فلسفہ قدیمہ مین سوفسطائیہ نے سب سے پہلے علمیاتی مسائل کو چھیڑا اور اس طرح عقلیت
و تجربیت کی بنا ڈالی، ایلیاتیہ، فلاطون، ارسطو، رواقیہ، ارتیابیہ اور اتباع ابیقورس نے
ان سوالات پر بحث کی تھی، زمانہ جدید مین علمیاتی سوالات برطانیہ و نیز سارے بری یورپ مین

سترہوین صدی مین رونما ہوئے عقلیت کا تسلط بری حصہ مین ڈیکارٹ (سنہ ۱۶۵۰ء) اسپنوزا (سنہ ۱۶۷۷ء) لیبنز (سنہ ۱۷۱۶ء) اور اولف (سنہ ۱۷۵۴ء) کے نظامِ فلسفہ کی وجہ سے جارہا، انگلستان کے اہل فکر بیکن (سنہ ۱۶۲۶ء) ہالبس (سنہ ۱۶۷۹ء) اور خصوصاً جان لاک (سنہ ۱۶۳۲ تا ۱۷۰۴ء) سب کے سب تجربیہ ہین، انگلستان مین لاک کی تجربیت سے ہیوم کی ارتیابیت پیدا ہوئی، اور ہیوم کی تحقیقات نے کانٹ[1] کو انتقادیت کی تکمیل کے لیے آمادہ کیا اور "اسکو ادعائیت کے خوابِ گران سے بیدار کیا۔"

خاتمہ

غرض یہ ہے فلسفہ اور اس کے تمام شعبون کے دائرۂ عمل و موضوعِ بحث کا مختصر بیان، ایک ایسے مضمون کا جسپر جلدون کی جلدین لکھی جا چکی ہین، ایک عام پسند رسالہ مین استقصا کرنا حقیقۃً مشکل کام ہے، اس مشکل مین اور بھی اضافہ ہو جاتا ہے جبکہ مضمون زیر بحث فلسفہ ہو، جس کے مذاہب مین نہایت اختلاف ہے، جس کے تنازعات کا یہ حال ہے کہ مضمون کی نوعیت و ماہیت کا بھی تعین نہین، بہرحال مجھے امید ہے کہ مین نے ان دو چیزون کو واضح کر دیا ہے:-

۱- فلسفہ کیونکر؟ کیا؟ اور کیون؟ جیسے ازلی و ابدی سوالات کے جوابات دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے، وجود کس شے کا ہے؟ یہ کیونکر موجود ہوئی؟ ہم کیا جانتے ہین؟ ہمین کیا کرنا چاہیے؟ ہم کو فلان خاص طریقہ پر کیون عمل کرنا چاہیے؟ اس کے خلاف کیون نہین؟

۲- فلسفہ حیاتِ حقیقی سے کوئی علیحدہ چیز نہین بلکہ وہ روزمرہ کی زندگی ہی سے تعلق رکھتا ہے، اس کا مکتب دنیا، اسکا موضوعِ بحث مظاہرِ کائنات، اور اسکی کتاب عقل انسانی ہے، فلسفہ خارجی و حقیقی دنیا کی ماہیت اور اس کے ظواہر یعنی اس وسیع کائنات کی حیاتِ خارجی پر جس کے

---

۱ (سنہ ۱۷۲۴ء تا سنہ ۱۸۰۴ء)

ہم صرف ایک جز ہین اور خود ہماری حیات باطنی پر فکر کرتا ہے، اس مین عالم اصغر و عالم اکبر دونون شامل ہین، ان تمام کا مشاہدہ بڑا چھوٹا، عالم و جاہل ہر ایک کر سکتا ہے اور اس لیے ہر شخص اپنی زندگی مین کسی نہ کسی وقت تھوڑا بہت فلسفی ضرور ہوتا ہے، جب تک فکر انسانی موجود ہے فلسفہ بھی موجود رہے گا ہر زمانہ کے فلسفیون کے مسائل نہ ایک رہے ہین اور نہ رہ سکتے تھے، فکر انسانی کی تاریخ مین بھی وہی ارتقا نظر آتا ہے، جو دوسری چیزون مین پایا جاتا ہے پرانے مسائل ناپید ہوتے ہین اور ان کی جگہ نئے مسائل پیدا ہوتے ہین اور جس طرح ایک بالغ العمر آدمی اپنے شباب کے خیالات پر تبسم کے ساتھ ایک نظر ڈالتا ہے اور سمجھ جاتا ہے کہ جو اس زمانہ مین اس کے لیے نہایت دلچسپ تھی اب وہ ہیچ ہے، اسی طرح نسلِ انسانی جون جون میدانِ ترقی مین بڑھتی جاتی ہے، اپنے نصب العین، اپنے تصورات و تعقلات کو بدلتی جاتی ہے، اور قدیم تیقنات کو چھوڑ کر جدید کو اختیار کر لیتی ہے، جیسے ہی ذہنِ انسانی ایک قدیم محیر العقول سوال کے جواب کو دریافت کر لیتا ہے، فوراً ہی ایک نیا سوال پیدا ہو جاتا ہے، یعنی اس امر کے دریافت کے ساتھ ہی کہ جو واقعہ ہمارے لیے پر اسرار تھا وہ در اصل ایک معمولی چیز ہے اور فلان علت کا فطری معلول ہے، فوراً ایک نئی بات انسان کی فکر کیلئے پیدا ہو جاتی ہے، خواہش علم، حجاب فطرت کو اٹھانے کی آرزو، اسکے اسرار کا پتہ لگانے اور صداقت و حقیقت کو معلوم کرنے کی تمنا، انسان کے سینہ مین ہمیشہ کیلئے رہیگی، حکومت فکر کے عظیم الشان انقلابات سے قدیم معمے حل، مستحکم تعقلات متاصل اور پرانے نصب العین و عقائد درہم برہم ہو جائینگے لیکن نوع انسان کیلیے یہ تمام چیزین نئی صورت مین ضروری ہین، ہر دم پیدا ہونے والے ان گنت نئے معمون کا حل، جدید نصب العین کے تحقق کی سعی، قدیم حقایق کے بجائے حقائق جدید کی تشکیل (جنپر نوع انسان قائم رہے اور جنکی رو سے اپنے اعمال و افعال کا تعین کر سکے) فلسفہ کا ہمیشہ سے مقصد و منشا رہا ہے اور رہیگا،

اصطلاحات

اردو	انگریزی
	A
جمالیات	Aesthetics
اخوانیت	Althousm
تحلیلی طریقہ	Analytical Method
علم الانسان (انسانیات)	Anthropology
ظہور	Appearance
صنعت فن،	Art
نظریہ قانون الذات،	Autonomous Theory
لاادریت،	Agnosticism
مطلق،	Absolute
اقتدار،	Authority
سالمات،	Atoms
صفات،	Attributes
	B
کون، ہستی	Being

اردو	انگریزی
تکوّن	Becoming
راس الفضائل	Bonum Summum
	C
حکم قطعی یا اطلاقی	Categorical Imperative
وقوف	Cognition
ہزلی،	Comic
کردار	Conduct
تناقض (قانون)	Controductive law of
کونیات	Cosmology
تنقید-انتقادیت	Cretecism
کلبیہ (مذہب)	Cynic school
سیرنیہ (مذہب)	Copranaic School
ارادہ	Conation
ضمیر	Conscence
معیار	Creterion

اردو	انگریزی
تعقل	Concept
	D
قیاسی (طریقہ)	Deductive method
الوہیت، الوہیہ،	Doism Doists
جبریت،	Determinism
ادعائیت	Dogmatism
ثنویت۔ ثنویہ	Dualism Dualist
غایت،	Design
جدلیات،	Dialectics
	E
اخلاقیات	Ethick
مسرتیت	Eudomenism
سعادت	Eudiamomia
ارتقا	Evolution
ارتقائیت	Evolutionism
ارتفاع نقیضین (قانون)	Encluded middle (law of)
تجربہ	Experience
انیوئیت	Egotism

اردو	انگریزی
ایلیائیہ	Eleater
غایت	End، Empericism تجربیت
ابیقوریت،	Empecurianism، علمیات Epestemology
	F
مغالطات	Fallaeus
اختیار، قدر	Freewill
قوّت،	Force
متناہی	Finite
وظیفہ	Function
	G
ادریت	Gnostcism
خیر	Good
	H
مسرت	Happiness
لذتیت	Hedonism
یونانیت	Hilleonism
نظریہ قانون سوی الذات	Heteonomous theory
انسیت	Humaniom

اردو	انگریزی
انسیہ	Humanists
	I
تصوریت	Idealism
عینیت (قانون)	Identity Law of
تخیل	Imagination
اختیاروقدر	Indeterminism
استقرائی (طریقہ)	Inductive Method
انتاج	Inference
عقلیت	Intellectualism
وجدان	Intuition
وجدانیت	Intuitionism
وجدانیہ	Intuitionist
ایونیہ	Ionion Philosophers
حلول	Immonence
	J
یہودیت	Juduism
قانون اقوام	Jus gentium
قانون فطرت	Jus Naturale

اردو	انگریزی
عدالت	Justice
	M
مادیت	Materialism
مادہ	Mater
مادیہ یا مادیین،	Materialist
حافظہ	Memory
مابعد الطبیعیات	Meta Physics
طریقہ	Method
وحدیت	Monism
توحید۔ وحدانیت	Monotheism
اخلاقیت	Mrality
سریت یا تصوف	Mysticism
آلیت	Mechanism
احوال یا شئون،	Modes
موناد	Monad
محرک	Motive
	N
حضوریت	Nativeism

اردو	انگریزی
فلسفہ طبعی	Natural Philosophy
علوم طبعی	Natural Sciences
فطریت	Naturalism
وجوب یالزوم	Necessity
اسمیت	Naminalism
معیاری	Normative
	O
خارجی۔معروضی،	Objective
اتفاقیت	Occasionalism
اتفاقیہ	Occasionalist
وجودیات	Ontology
عضویت	Organism
مشرقیت	Orientalism
	P
وحدت الوجود	Pantheism
متوازیت	Parallelism
ادراک	Perception
کمالیت	Perfectionism

اردو	انگریزی
تربیت یامظہریت	Phenomenalis
دورآبائیت	Patriotic period
شرک	Polytheism
ایجابیت	Positivism
مقدمات	Premeses
نفسی	Psychical
نفسی طبعیات،	Psychophkisics
نفسیات	Psychology
مقصد	Perpose
	Q
صفات اولیہ وثانویہ	Qualities Primary & Secondary
	R
عقلیت	Rationalism
عقلیہ	Rationalist
حقیقیت	Realism
حقیقیہ	Realist
حقائق	Reals
عقل	Reason

اردو	انگریزی
تامل	Reflection
عہد اصلاح	Reformation.
نشاۃ جدیدہ	Renaissance
اضافت	Relation
اضافیت	Relativism
	S
ارتیابیت	Scepticism
ارتیابیہ	Sceptics
علم حکمت	Science
مدرسیت	Scholaticism
مدرسیہ	Scholastics
حسیت	Sensationalism
اجتماعیات	Sociology
سوفسطائیہ	Sophists
روحیت	Spritism
روحانیت	Spritualism
رواقیہ	Stoics
رواقیت	Stoicism
جلیل	Sublime
جلالت	Sublimity
جوہر	Substance
جوہریت	Substantiality
ترکیبی (طریقہ)	Synthetic Method
	T
دینیات	Theology
علم دنیوی	Temporal Knowledge
دینیت	Theism
دینیہ	Theists
دینیاتی کونیاتی مسائل	Theologico-Cosmological Problems
فلسفہ نظری	Theoretical Philosophy
فکر	Thought
ماوراء	Transcendent
فجاعی	Tragic

اردو	انگریزی
	U
قبیح	Ugly
غیر شعوری	Unconsciou[s]
صحت کلی	Universal Validity
کائنات	Universe
افادیت	Utilitarianism
افادیہ	Untilitarianists
	V
قدر و قیمت	Value
فضیلت نیکی	Vertue
	W
ارادہ	Will